STJEPAN BAKŠIĆ

BOG STVORITELJ

II dio

Stjepan Bakšić

Bog Stvoritelj

II

Fotokopirano
14. II. 1989.
P. Šida

1947

KAZALO

Predgovor

Izdavajući knjigu Bog Stvoritelj I. svezak: "Stvaranje tvarnog i duhovnog svijeta" istaknuo sam u predgovoru, da je drugi svezak već u tisku. I doista je bilo tako. No nepredvidjene tehničke teškoće razlog su, da ovaj svezak nije već prije izašao.

Ovaj drugi svezak logički je nastavak I.-og. On iznosi kršćansku nauku o čovjeku ili kršćansku antropologiju. Pišući ovaj svezak bila mi je svrha, da u tako važnom pitanju kao što je čovječje podrijetlo, njegova narav, njegovo uzdignuće u svrhunaravni red, i pad čovjeka, iznesem čvrste dokaze i jasnije osvjetljenje iz kršćanske objave, Sv. Pisma i predaje. Dakako mnoga su pitanja iz tog okvira objašnjena i svijetlom zdravog razuma i profanih znanosti da tako objašnjena istina zasine u što jačem sjaju.

Ovo napose vrijedi za raspravljanje o podrijetlu i naravi čovjeka. Držao sam naime, da je zbog prevažnosti pitanja potrebno, da se osobito podrijetlo čovjeka osvijetli ne samo objavljenom riječi nego i utvrdjenim činjenicama prirodoslovnih, pozitivnih i filozofskih znanosti. To sam učinio, koliko je bilo najviše moguće.

Ističući ovo, treba da s posebnom zahvalom istaknem blagohotne suradnje, koju mi je kod izgradnje najvećeg dijela argumenata iz prirodoslovnih znanosti za čovječje podrijetlo pružio Dr. A. Gahs, stavljajući mi na raspolaganje ne samo svoju obilnu stručnu literaturu nego i neke izgradjene argumente, kojima sam se poslužio str. 79–103 119–131.

Kao što raspravljanje o tvarnom i duhovnom svijetu, tako bi se i ovo raspravljanje možda moglo pričiniti kome preopširnim. No uzevši u obzir važnost predmeta i teškoću nabavljanja strane literature u tom predmetu, držim, da će taj prigovor otpasti.

Na koncu knjige nalazi se, kao što je već napomenuto u I. svesku, kazalo imena i stvari za oba sveska.

Šaljući ovaj drugi svezak knjige Bog Stvoritelj u svijet, nadam se, da će raspravljanje o čovjeku kraj svih svojih nedostataka roditi u duši čitatelja duboku spoznaju o istinskom podrijetlu, naravi, odredjenju i potom o svrsi čovječjoj. A to je baš najveća životna mudrost, da spoznamo odakle smo, što smo i čemu smo na zemlji, da spoznamo naime, (smo od Boga i) radi Boga, da šireći slavu Božju i sami budemo sretni [illegible]

U Zagrebu, [illegible] 1947

V. [illegible]

II

BIBLIOGRAFIJA

Govoreći o činu stvaranja uopće te o stvaranju tvarnog i duhovnog svijeta (anđela) napose naveli smo djela sv. otaca, skolastika i bogoslova, koja raspravljaju o stvaranju uopće i njegovim djelima napose. U okviru toga raspravljanja nalazi se i izlaganje nauke o stvaranju čovjeka, o njegovu uzdignuću u svrhunaravni red i o njegovu padu ili o istočnom grijehu. Ovdje ćemo stoga navesti samo literaturu, koja se osobito ili na poseban način odnosi na nauku o čovjeku. Kraj toga ćemo i kod pojedinih paragrafa označiti djela, kojima smo se obilnije služili.

Sv. Toma, S. th. I. q. 90 sl., S. c. Gentes. L. 2, c. 56. sl. Qu. de Anima.
Sv. Bonaventura, In 2 dist. 18.
Sv. Belarmin, De amiss. grat. et stat. pecc. l. 4, c. 11.
Suarez, Disp. Metaph., d. 2; De anima, l. 2.
Beraza, Tractatus de Deo elevante, de peccato originali, de novissimis (1924).
J. H. Oswald, Religiöse Urgeschichte der Menschheit[2] (1887): Schöpfungslehre im Allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen (1893).
K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt (1935).
Lüken, Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechtes (1876).
Grassmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins (1889).
C. Gutberlet, Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung, Paderborn (1911).
Wasmann, Die moderne Biologie und Entwicklungstheorie (1906).
Schneider, Die Grundgesetze der Deszendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkt (1910).
Isti, Zum Alter der Menschheit: Linzer Q. Schr. 1917 (255—275).
Göttsberger, Adam und Eva: Bibl. Zeitfr. 1910.
Ude, Kann der Mensch vom Tiere abstammen? (1914).
Isti, Metaphysischer Beweis f. d. Unmöglichkeit der Tierabstammung des Menschenleibes (1917).
Hatheyer, Vom Wesen der Entwicklung; Innsbr. Ztschr. 1917, 504—533.
Lindworsky, Vom Denken des Urmenschen: Anthropos 1917/18.
Thumann, Bestandteile des Menschen und ihr Verhältniss zueinander (1846).
Braetz, Spekulative Begründung der Lehre der katholischen Kirche über das Wesen der menschlichen Seele (1865).
Rolfes, Die substantiale Form und die Definition der Seele bei Aristoteles (1896).

Gardair, La nature humaine (1896).
Klimke, Der Mensch (1908).
Geyser, Die Seele (1914).
F. Schmid, Der Unsterblichkeitsglaube in der Bibel (1902).
J. Hübscher, De imagine Dei in homine viatore (1932).
F. Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890.
E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus, Münster 1894.
A. Strucker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913.
L. Janssens, Tractatus de homine, 2 vol. Romae 1918, 1919.
A. Slomkowski, L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant St. Augustin. Paris 1938.
W. Gutbrod (prot.), Die paulinische Anthropologie. Stuttgart 1934.
St. Japowiez, Probatio immortalitatis animae in doctrina Ven. Jo. Duns Scoti, Cracoviae 1939.
M. Debièvre, La définition du Concile de Vienne, u: Recherches de science religieuse 1912, 321 sl.
B. Jansen, Quonam spectet definitio Concilii viennensis, u: Gregorianum 1920, 78 sl.
Isti, Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil, u: Scholastik 1935, 241 sl.
E. Müller, Das Konzil von Vienne (1934).
L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit (1886).
F. Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi (1897).
J. Feldmann, Paradies und Sündenfall, Münster 1913.
K. Fruhstorfer, Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel, Linz 1927.
A. Gardeil, Le désir naturel de voir Dieu, u: Revue Thomiste 1926, 386 sl.
A. Deneffe, Geschichte des Wortes supernaturalis (Zeitschr. für kathol. Theologie 1922, 337 sl.)
J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas (1930).
M. J. Lagrange, Épître aux Romains[2] 1922.
I. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus (Münster 1927).
H. J. Oemelen, Zur dogmatischen Auswertung von Röm 5, 12—14 (Münster 1930).
J. de Blic, Le péché originel selon S. Augustin; u: Rech. de science rel. 1927, 97 sl.
N. Merlin, S. Augustin et le dogme du péché originel et de la grâce.
Bittremieux, De materiali peccati originalis juxta S. Thomam, u: Divus Thomas 1928, 573.

Dr. A. Gahs, Čovjek, Hrvatska enciklopedija, sv. IV., 335—375.

Dr. Đ. Gračanin, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, »Bogosl. Smotra« 1936, 1937 i 1938.

R. Grahmann, Neue Hominidenfunde und ihre Altersstellung, Forschungen und Fortschritte, 15. Jahrg.; Berlin 1939.

L'Anthropologie, sv. 48. Paris 1938.

B. Zarnik, Čovjek u biološkim znanostima, Hrv. Enciklopedija, sv. IV.

H. Obermaier, Der Mensch der Vorzeit (Der Mensch aller Zeiten, Bd I.), Berlin 1912.

H. Schmidt, Einführung in die Paläontologie, Stuttgart 1935.

K. v. Zittel, Grundzüge der Paläontologie, 4. Auflage (neubearbeitet von F. Broili und M. Schlosser), München—Berlin 1923., sv. II.

H. Weinert, Entstehung der Menschenrassen, Stuttgart 1938.

G. Schwalbe, Die Abstammung des Menschen und die ältesten Menschenformen; Die Kultur der Gegenwart, III. 9. Leipzig—Berlin 1923.

A. T. Hopwood, Fossil Elephants and Man, Proceedings of the geologist's Association, sv. 46. Part I. London 1935.

R. Köppel, Zur Urgeschichte Palästinas, Rim 1937.

D. Gorjanović-Kramberger, Život i kultura diluvijalnog čovjeka iz Krapine u Hrvatskoj, Zagreb, 1913.

A. Gahs, Krapinski čovjek i njegovi suvremenici, Zagreb, 1928.

Birkner F., Die Rassen und Völker der Menschheit, Berlin-München-Wien.

E. Dubois, The seeming and the real cephalization of the Australian aborigine (Proc. Kon, Akad. Wetensch, Bd 36. 1933; cit. Anthropos Bd. XXX. 1935.)

B. Škerlj, Pithecanthropus und Homo, Zeitschrift für Rassenkunde, sv. VI. 1937.

Fr. Weidenreich, Tatsachen und Probleme der Menschheitsentwicklung; Bio-Morphosis, sv. I., Basel und New-York 1939.

P. W. Schmidt, Völkerkunde und Urgeschichte in gemeinsamer Arbeit an der Aufhellung ältester Menschheitsgeschichte, Mitteilungen der Naturforschenden Gesellschaft Bern aus dem Jahre 1941. Bern 1942.

V. Lebzelter, Rassengeschichte der Menschheit, Salzburg 1932.

V. G. Bogoraz-Tan, Rasprostranenie kultury na zemle (osnovy etnogeografii), Moskva—Leningrad 1928.

J. Kälin, Das Problem der Menschenwerdung, Schweizerische Rundschau 1943—1944.

Đ. Gorjanović, Pračovjek iz Krapine, Zagreb, 1918.

Kleinschmidt, Der Urmensch, Leipzig 1931.

M. Blažić, Evolucija i postanak čovjeka, Zagreb, 1939.

A. Lunn, The Flight from Reason, 2. izd. London 1932.

M. Westenhöfer, Das Problem der Menschenwerdung (Forschungen und Fortschritte, 11. Jahrg.) 1935.

O. Muck, Schöpfung der Menschen; Natur und Kultur. 34. Jahrg. 1937.
G. Sergi, Il posto dell' uomo nella natura, Torino 1929. cit. A. sv. XXIV. 1929.
B. Steiner, Abstammungslehre und rudimentäre Organe; Natur und Kultur, 33. Jahrg. 1936.
C. Claus, Lehrbuch der Zoologie, 10. von Grobben und A. Kühn neubearbeitete Auflage, Berlin—Wien 1932.
Heberer, Abstammungslehre und Menschheitsentwicklung, Forschungen und Forschritte, 20. Jahrg., Berlin 1944.
E. Dacqué, Organische Morphologie und Paläontologie, Berlin 1935.
O. Kuhn, Typologische Betrachtungsweise und Paläontologie, Acta biotheoretica, br. 6. 1942.
I. Đaja, Tragom života i nauke, Beograd 1931.
P. Boysen-Jensen, Elemente der Pflanzenphysiologie; Vorwort zur deutschen Ausgabe von Fr. Mattich, Jena 1939.
E. Stromer, Gesicherte Ergebnisse der Paläozoologie; Forschungen und Fortschritte, 20. Jahrg. 1944.
K. de Snoo, Ursprung der Säugetiere und die Menschwerdung; Ztft f. Rassenkunde 1937. Heft 1.
H. Conrad-Martius, Deszendenztheoretische Wandlungen; Natur und Kultur, 34. Jahrg. 1937.
Y. Delage, L'Hérédité et les grands problèmes de la biologie générale, Paris 1903.
L. de Broiglie, La physique nouvelle et les quanta, Paris 1937.
K. Gračanin, Naučni indeterminizam i mogućnost čuda, Bogoslovska Smotra g. 1938.
J. Bainvel, Élévation, déchéance, état présent de l'humanité, Paris 1904.
E. Hugon, De gratia primi hominis: Angelicum 1927.
G. Huarte, De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem: Gregorianum 1924.
B. Buselli, Quale fuit juxta Genesim protoparentum peccatum? Lucca 1921.
M. Jugie, La doctrine du péché originel chez les Pères grecs, Paris 1925.
Turmel, Histoire du dogme du péché originel, Paris 1904.
J. H. Busch, Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez, Paderborn 1909.
A. Zacchi, L'uomo, Vol I. La natura, Roma 1921.
A. Rossi, Similitudo Dei in creaturis: Divus Thomas 1928.
H. Bryn, Die Entstehung der Menschenrassen: Anthropos 1925.
A. Drexel, Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung, Innsbruck 1925.
J. M. Schneider, Theologisches und Geologisches zur Lehre über das Alter der Menschheit: Divus Thomas 1927.
Lépicier, De prima hominis formatione, Roma 1910.

J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie VI. Moguntiae 1910.

J. Katschthaler, Zwei Thesen für das Allgemeine Konzil II. Regensburg 1870.: Ein Lebensprinzip im Menschen.

A. Michel, Forme du corps humain; Dict. de théol. cath. 6, I. 1921.

A. M. Pirotta, Ulterior explanatio doctrinae de anima humana ut forma substantiali corporis: Angelicum 1926.

Th. M. Zigliara, De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore, Romae 1874.

A. Konermann, Die Lehre von der Entstehung der Menschenseelen in der christlichen Literatur bis zum Konzil von Nizäa, Münster 1915.

W. Stockums, Historisch-kritisches über die Frage: Wann entsteht die geistige Seele? Philos. Jahrbuch. 1924.

J. Bl. Becker, Das »Geheimnis« der Übertragung der Erbsünde, Zeitschrift für Kath. Theologie 1925.

Isti, Der Schuldcharakter der Erbsünde, ZK Th. 48 (1924).

A. Scher, De universali propagatione originalis culpae, Romae 1895.

P. M. Schaff, S. Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue, Revue des sciences philos. et théol. 1913.

Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae, Vol II. 1940.

Diekamp-Hoffmann, Theologiae dogmaticae manuale. Vol. II. Roma 1933.

H. Mazzella, Praelectiones scholastico — dogmaticae. V. II. Torino 1940.

C. Boyer, Tractatus de Deo creante et elevante, Romae 1933.

A. Stolz, Anthropologia theologica, Friburgi Brisg. 1940.

Pohle-Gierens, Lehrb. der Dogmatik I. B., Paderborn 1931.

A. Bukowski, Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde: ZKTh. 40 (1916).

I. Hausherr, L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme: Orientalia Christ. Period. I. (1935).

K. Fruhstorfer, Wider die sexuelle Deutung der Ursünde, Theol.-prakt. Quartalschr. 78. (1925).

Isti, Die redende Schlange und unsere Stammeltern, Theol.-prakt. Quartalschrift. 88. (1935).

D. Herget, Was ist die Seele? Im Kampffelde der Substantialitäts- und Aktualitätstheorie, Wien 1928.

M. Kreutle, Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik: Philos. Jahrb. 1918.

B. Jansen, Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi: Francisk. Studien 1922.

H. Klug, Die Lehre des sel. Joh. Duns Skotus über die Seele: Philos. Jahrbuch 1923.

O. Zehetbauer, Animae humanae infundendo creantur et creando infunduntur, Sopronii 1893.

J. Bittremieux, De instanti collationis Adamo justitiae originalis et gratiae doctrina S. Bonaventurae: Ephemerides Theol. Lovan. 1924.

A. Rozwadowski, De supernaturali cognitione Dei, qua primus homo juxta S. Thomam praeditus erat: Gregorianum 1925.

R. Garrigou-Lagrange, Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae an donum personale tantum? Angelicum 1925.

J. Chr. Gspann, Das elementum materiale der Erbsünde: Theol. Quartalschr. 1926.

Ch. M. Schröder, Rasse und Religion, 1937., 27—31.

Kratice

D.A. = Dict. Apol. de la Foi catholique.

D.B. = Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum.

D.T.C. = Dictionnaire de théologie catholique.

M.G. = Migne, Patrologia graeca.

M.L. = Migne, Patrologia latina.

[illegible]

UVOD

Spomenuli smo u uvodu I. sveska, da je djelo stvaranja ili svijet (opus creationis) sastavljen iz triju vrsti bića. To su: 1. tvarni svijet, 2. anđeli i 3. čovjek. U I. svesku raspravljali smo o tvarnom svijetu i anđelima, a u ovom svesku govorit ćemo o čovjeku. Predmet dakle našeg raspravljanja bit će kršćanska antropologija (anthropologia christiana).

Raspravljajući u I. svesku o stvaranju materijalnog ili tvarnog svijeta, kuda ubrajamo i biljke i životinje, utvrdili smo, da je Bog tvar ili materiju stvorio neposredno sam, a za daljnji razvitak materijalnog svijeta poslužio se drugotnim, stvorenim uzrocima. Vidjeli smo također, da je prvi život na zemlji mogao nastati samo Božjim utjecajem. Obzirom na teoriju o postepenom razvitku živih bića utvrdili smo, da se ne samo s razloga, sadržanih u objavi, nego i zbog dokazanih činjenica na području prirodnih znanosti, mora zabaciti materijalistički evolucionizam, koji bi evoluciju htio protumačiti samo djelovanjem vanjskih uzroka, borbom za opstanak, naravnim odabiranjem i nasljeđem. Obzirom pak na teoriju, koja dopušta razvitak svega života ili iz jednog ili iz više osnovnih prvotnih tipova, ali pod utjecajem Božjim, koji je bićima usadio moć i sposobnost za takav razvitak, naglasili smo, da se ona direktno vjeri ne protivi, ali da se s teoloških razloga čini nevjerojatnom.

Utvrdivši navedene istine treba sada da raspravimo pitanje čovjeka. To jest, da riješimo pitanje, kako je on nastao i da li je podvrgnut evoluciji. Riješivši pitanje čovječjeg podrijetla, raspravljat ćemo zatim o njegovoj naravi, vlastitostima, dostojanstvu i položaju.

Poticaj i razlog, da posebice govorimo o čovjeku uopće, jest taj, da prikaz djela stvaranja bude cjelovit. Razlog pak, da potanje razglobimo pitanje stvaranja čovjeka, jest dvostruk. To je ponajprije objava, iz koje je jasno, da je čovjek stvoren od Boga na neki odličniji i svečaniji način. Kod nastajanja i oblikovanja ostalih živih bića imali su i drugotni uzroci neki utjecaj, jer Gospodin kaže: »Neka pusti zemlja iz sebe travu zelenu« (Gen 1, 11). Zatim: »Neka izvedu vode životinje, što gmižu« (Gen 1, 20). Nadalje: »Neka izvede zemlja bića živa po vrsti njihovoj« (Gen 1, 24). Kod čovjeka pak Bog neposredno sam uzima zemaljski glib i oblikuje iz njega čovječje tijelo, kome udahnjuje

dah života. Nadalje na posebno ispitivanje čovječjeg podrijetla i zatim njegova dostojanstva potiče nas golemo mnoštvo zabluda, koje se o čovječjem podrijetlu i naravi redaju kroz sva stoljeća onamo od gnosticizma i manihejizma do sviju oblika suvremenog materijalizma. Raspravljajući o čovjeku prema vrelima objave govorit ćemo najprije o njegovu podrijetlu i naravi, zatim o njegovu uzdizanju u svrhunaravni red te konačno o njegovu padu ili o istočnom grijehu.

9

10

I. DIO

O STVARANJU ČOVJEKA I O NJEGOVOJ NARAVI

(DE HOMINIS CREATIONE ET NATURA)

PREDMET OBRADBE

U ovom I. dijelu govorit ćemo najprije o podrijetlu čovjeka, čitavog roda ljudskoga i čovjeka pojedinca, a zatim o čovječjoj naravi ili biti te o njegovim svojstvima. Dokaze ćemo crpsti dakako u prvom redu iz objave (Sv. Pisma i crkvene predaje). No poslužit ćemo se, osobito u pitanju čovječjeg podrijetla, i utvrđenim rezultatima prirodnih znanosti, čime će kršćanska istina odsjevnuti još u jačem i snažnijem svijetlu.

POGLAVLJE I.: O PODRIJETLU PRVOG ČOVJEKA

O postanku prvog čovjeka na zemlji govori objava, raspravljaju prirodne znanosti i filozofija. Iznijet ćemo njihove odgovore redom.

ČOVJEČJE PODRIJETLO U OBJAVI

Na temelju objave, t. j. nauke Sv. Pisma i crkvene predaje, postavljamo ovu tezu:

§ 1. IZ OBJAVE JE OČITO, DA SU PRVI LJUDI STVORENI OD BOGA NEPOSREDNO I TO NE SAMO OBZIROM NA DUŠU NEGO I OBZIROM NA TIJELO.

I. Protivnici.

1. — **Opori ili radikalni transformizam** (1) (transformismus rigidus vel radicalis), koji uči, da se čovjek i obzirom na dušu i obzirom na tijelo razvio od životinje.

---

(1) Kao razlika između transformizma i evolucionizma često se navodi ovo: Evolucionizam je nauka, koja uči razvoj i promjenu stvari iz jednog roda ili barem jedne vrste u drugi rod ili vrstu. Zove se također hipoteza evolucije ili descendencije (hypothesis evolutionis vel descendentiae) u opreci prema hipotezi stalnosti (fixismus, hypothesis constantiae). Evolucionizam jest dvostruk: opći i suženi. Opći evolucionizam je nauka, koja evoluciju (barem po nekim svojim zastupnicima) proteže i na anorgansku tvar te uči razvoj, promjenu, evoluciju takve materije u organsku tvar. Suženi evolucionizam je nauka, koja hipotezu evolucije ili promjene suzuje samo na živa bića. Ovaj suženi evolucionizam zove se transformizam.

Brani ga ponajprije Herb. Spencer (2), evolucionista i ujedno panteista. On je učio jedno, nama nedohitno počelo, Nepoznato (Incognitum), koje razvijajući se nužno oblikuje sve, što jest. Prva njegova evolucija jest neorganska (inorganica), druga organska ili biološka, treća nadorganska (supraorganica) ili društvena (socialis). Iz neorganske evolucije biva postepeni prelaz u biološku i to najprije u vegetativnu, a onda u senzitivnu i razumnu te konačno socijalnu, koja stoji u djelovanju ili činima onih, koji su povezani u nekom zajedničkom društvu. Životnog počela kao takvog uopće nema, nego se sav život, i razumni, tumači fizičko-kemijskim silama.

J. B. Lamarck (3) je učio, da su se iz naravi, koja je nešto srednje između stvoritelja i svijeta, samorodstvom rodile dvije organske forme, t. zv. protoorganizmi, iz kojih su se polaganim razvojem razvile sve životinjske i biljne forme. Primjenu ovog sistema na postanak čovjeka dopušta Lamarck samo kao hipotezu. No njegovi učenici protegnuli su je i na čovjeka bezuvjetno (4).

C. Darwin je u početku naučavao evolucionizam samo u okviru bilja i životinja (5). No kasnije ga je proširio i na čovjeka (6), učeći, da se čovjek razvio iz neke životinje.

Ovu su nauku popularizirali Haeckel i Huxley. Imena i nauku još nekih zastupnika ovog radikalnog transformizma ili ortodoksnog, mehaničkog darvinizma navest ćemo kasnije, kad budemo govorili o podrijetlu čovjeka u nauci prirodnih znanosti.

2. — **Ublaženi antropološki transformizam** suzuje evoluciju čovjeka samo na tijelo. On imade ove oblike:

a) Apsolutni ublaženi transformizam. Njegovi zastupnici uče, da se je ljudsko tijelo uistinu, de facto, razvilo iz životinjskog tijela. Tako St. G. Mivart (7), M. D. Leroy (8), Zahm

(2) Isp. H. Spencer, Les premiers principes p. 2. c. 8 n. 70 sl.
(3) Lamarck, Philosophie Zoologique, t. 1. str. 157, 244, 254.
(4) Isp. P. Lemonnyer, La révélation primitive et les données actuelles de la science, d'après l'ouvrage allemand du R. P. G. Schmidt (Paris 1914).
(5) On the Origin of Species (1859).
(6) The Descent of Man (1871).
(7) On the Genesis of Species 1871; Lessons from Nature, 1876.
(8) L'évolution restreinte aux espèces organiques 1891.

i S t o d e r l. Po njihovoj se nauci životinjsko tijelo malo po malo tako usavršilo, da je konačno nužno tražilo, da u nj kao životno počelo uđe nova forma, razumna duša (transformismus mitigatus absolutus vel exigitivus).

b) R e l a t i v n i u b l a ž e n i t r a n s f o r m i z a m (transformismus anthropologicus mitigatus relativus seu non-exigitivus). Zastupnici ovog transformizma uče, da se čovječje tijelo doduše razvilo iz životinjskog, no to tijelo nikad nije bilo niti je moglo biti takvo, da bi uistinu tražilo razumnu dušu kao svoj životni princip. Tako uče P. T e i l h a r d d e C h a r d i n S. J. (9), F. R ü s c h k a m p S. J. (10), te P. M. P é r i e r (11).

c) Neki, kao E. W a s m a n n S. J., P e t e r s, K. E. S c h n e i d e r, G ö t t s b e r g e r i L u n n, uče, da evolucija čovječjeg tijela nije doduše dokazana, ali je ona moguća, jer se izvještaj Sv. Pisma o stvaranju čovječjeg tijela ne protivi evoluciji.

d) Konačno neki, kao C. G u t b e r l e t, A l. M ü l l e r i G ö t t s b e r g e r, drže, da se ni za dušu, koja je doduše neposredno stvorena od Boga, ne može reći, da je naprosto nemoguće, da se i ona, dakako pod utjecajem Božjim, ne bi mogla roditi iz životinjske duše.

II. Objašnjenje i smisao teze.

1. — Mi ovdje raspravljamo samo o antropološkom transformizmu, t. j. o transformizmu, u koliko nauku evolucije proteže i na čovjeka. O biološkom transformizmu, t. j. o transformizmu, u koliko nauku evolucije proteže samo na životinjsko i biljno carstvo, govorili smo u I. svesku.

2. — Ovdje raspravljamo samo o podrijetlu tijela prvog čovjeka. Da je Bog dušu praroditelja neposredno stvorio, ovdje se pretpostavlja s jedne strane zato, što to jasno svjedoči Sv. Pismo, a s druge strane zato, jer ćemo to dokazati u posebnoj tezi, kad budemo govorili o stvaranju duše pojedinih ljudi.

---

(9) P. P. T e i l h a r d de Chardin S. J., La Découverte du Sinanthrope; Études (1937) 5—13.

(10) U »Katholische Korrespondenz« Nr. 147. Dez. 1930. Zatim u: »Natur und Kultur« 28 (1931) 461 s.; 29 (1932) 59, konačno u »Stimmen der Zeit« 123 (1933) 50—57 i 135 (1939) 367—385.

(11) Le Transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique 1938.

3. — Kad kažemo, da je Bog neposredno stvorio čovječje tijelo, onda hoćemo da kažemo ovo: a) da je Bog glavni tvorni fizički uzrok (causa principalis efficiens physica) tako, da u stvaranju čovjeka nije ni na koji način sudjelovao nikoji drugi glavni uzrok, nego je Bog sam i jedini glavni tvorni fizički uzrok tijela prvog čovjeka. No time nije po sebi isključeno sudjelovanje kojeg podređenog uzroka (sredstva, causa instrumentalis). No dokumenti iz objave i tu uzročnost isključuju.

4. — Djelovanje, kojim je Bog proizveo tijelo čovjeka, nije bilo stvaranje u strogom smislu (creatio ex nihilo sui et subjecti) nego proizvođenje (eductio), jer je Bog oblikovao čovjeka iz tvari, koja je predbivstvovala.

5. — Kakva je bila materija, iz koje je Bog oblikovao čovječje tijelo, da li je naime to bio u strogom smislu riječi »glib zemlje — limus terrae« ili tijelo neke životinje, koje se je po naravi razvilo do velike vanjske sličnosti s čovječjim tijelom, ne može se odrediti samim razumom nego objavom.

III. Katolička nauka.

a) Tvrdnja, kojom protiv oporog transformizma ili materijalizma naglasujemo, da se čovjek nije i obzirom na dušu i na tijelo razvio od životinje, spada među članke katoličkog vjerovanja (de fide catholica).

b) Nauka, koja protiv t. zv. ublaženog apsolutnog (egzegitivnog) transformizma ističe, da se tijelo ljudsko nije razvilo od životinjskog, niti bi se životinjsko tijelo moglo tako razviti, da bi nužno tražilo kao svoje životno počelo novu formu, razumnu dušu, jest teološki sigurna (theologice certa).

c) Nauka pak, da je neosnovan i t. zv. ublaženi relativni transformizam, jest općenito mišljenje bogoslova (sententia communis).

Svečanih odluka crkvenog učiteljstva u tom pogledu doduše još nema, no postoje i službene i poluslužbene izjave Crkve, iz kojih se njezina nauka jasno vidi.

1. — **Službene odluke:**

a) Pokrajinski sabor u Kölnu g. 1860 kaže: »Prvi roditelji neposredno su od Boga proizvedeni (conditi sunt). Stoga izjavljujemo, da je Sv. Pismu i Vjeri posve protivno mišljenje onih, koji se ne žacaju tvrditi, da je čovjek, ako gledaš tijelo, nastao (prodiit) spontanim mijenjanjem nesavršene naravi u neprestano savršeniju i konačno u ovu ljudsku« (P. L. tit. 4. c. 14.; Coll. Lac. 5, 292). Budući da sabor govori o spontanoj promjeni (spontanea immutatio), očito je, da zabacuje ponajprije radikalni transformizam, koji uči, da se je čovjek s obzirom na dušu i tijelo razvio od životinje, a zatim ublaženi apsolutni transformizam, koji uči, da se je životinjsko tijelo tako razvilo, da je tražilo ulijevanje razumne duše: Sabor ne govori o ublaženom relativnom transformizmu, jer taj još tada nije bio poznat.

b) Riješenje Biblijske komisije od 30. VI. 1909. o historijskom značaju prvih glava Geneze.

U odgovoru naime na 3. postavljenu sumnju: α) komisija odgovara općenito, da se ne može dovesti u sumnju literalno-historijski smisao, »gdje se radi o činjenicama, koje se tiču temelja kršćanske vjere«. β) Među te činjenice komisija neke posebice nabraja. To su uz druge »p o s e b n o (osobito) stvaranje čovjeka (peculiaris creatio hominis); o b l i k o v a n j e (f o r m a t i o) p r v e ž e n e i z p r v o g č o v j e k a«.

Napomena: Da li je osuđen relativni ublaženi transformizam?

Nema sumnje, da je ovim riješenjem zabačen t. zv. apsolutni ublaženi antropološki transformizam.

No pitanje je, da je time osuđen i relativni ublaženi transformizam.

Neki to poriču (12). To kušaju dokazati ovako:

a) Riječi, kojima Sv. Pismo izvješćuje o stvaranju čovjeka, zadržavaju svoj literalno-historijski smisao, koji naglasuje Biblijska komisija, i onda, ako je od Boga neposredno stvorena samo duša čovječja, a ne i tijelo. To izlazi iz egzegeze teksta, iz kojeg je očito, da se oblikovanje tijela čovjeka ne mora nužno razumijevati neposredno.

---

(12) Među njima osobito E. C. Messenger, Evolution and Theology. The Problem of Man's Origin, 1931, 227—231.

b) Da se može s dogmatskog gledišta reći, da navedeni dekret obvezuje, morao bi jasnim riječima zabaciti relativni transformizam. Što više, čini se, da Dekret namjerice izostavlja riječi, kojima bi bio izrečen sud o relativnom transformizmu. On naime ne upotrebljava riječi oblikovanje — formatio, nego stvaranje — creatio, niti uzima riječ tijelo — corpus, nego čovjek — homo.

No čini se, da ti navodi ne stoje i to s ovih razloga:

α) Ako se stvaranje čovjeka, koje komisija zove »osobito (peculiaris) stvaranje čovjeka«, tumači tako, da je samo duša neposredno stvorena, onda se imajući pred očima izraze Biblijske komisije, kojima naziva stvaranje čovjeka, ne može reći, da su riječi, kojima se to stvaranje opisuje, zadržale literalno-historijski smisao. Očito je naime, da se fraza »posebno stvaranje« (peculiaris creatio) odnosi na oblikovanje čitavog čovjeka. Slijedi dakle, da je na poseban način stvoren čitav čovjek i s obzirom na dušu i s obzirom na tijelo, budući da Sv. Pismo na jednaki način prikazuje stvaranje i duše i tijela. Upravo zato dakle, jer komisija drži, da je značaj ili način djelovanja, kojim je proizvedena duša i tijelo, jednak, namjerice govori o stvaranju čovjeka, a ne o stvaranju samo duše ili samo tijela.
Nadalje »posebno stvaranje čovjeka« ne može se suziti na stvaranje duše, jer je Biblijska komisija svojim rješenjem odgovorila na sumnje, koje su postavili neki katolici. No među katolicima nije postojala nikakva sumnja o neposrednom stvaranju duše. Inače bi sumnja morala biti predložena u ovom obliku: da li se historijsko-literalni smisao može dovesti u sumnju obzirom na istine kao što su: »stvaranje ljudske duše«.

β) Svi moraju dopustiti, da se riječi komisije, kojima među činjenice s historijsko-literalnim smislom ubraja »oblikovanje prve žene iz prvog čovjeka — formatio primae mulieris ex primo homine«, imadu razumjeti o Evinu tijelu tako, da je ono neposredno od Boga oblikovano. No ako Evino tijelo nije nastalo postepenim razvojem, ne vidimo i ne nalazimo razloga, zašto treba ustvrditi, da se je iz životinje razvio muž, koji je glava roda ljudskoga. Opravdano se stoga zaključuje, da se prema nakani Biblijske komisije pod »posebnim stvaranjem čovjeka« imade razumjeti stvaranje tijela prvog čovjeka. Kad bi se čovjek, kako hoće i ublaženi transformisti, tijelom razvio iz životinje, onda bi se i za životinje i biljke moralo reći, da su »na

osobiti način« stvorene, jer ni one nijesu naprosto mogle biti proizvedene iz anorganske materije, nego je za to bio potreban posebni utjecaj Božji.

Iz rješenja Biblijske komisije zaključuje se stoga opravdano, da se ogrješuje o literalno-historijski smisao onaj, koji bi htio ustvrditi, da se opisivanje stvaranja čovjeka kao neposrednog Božjeg djela odnosi samo na dušu, a ne i na tijelo. Drugim riječima: u riječima Biblijske komisije nalazi se i osuda t. zv. ublaženog relativnog antropološkog transformizma.

Bilješka: Koje pravilo treba držati u praksi obzirom na odluku biblijske komisije?

α) Za ispravno shvaćanje navedene odluke Biblijske komisije treba promotriti i druge odluke, koje o toj stvari rade. No ako se te odluke promotre, vidjet će se, da je tumačenje odluke Biblijske komisije u izloženom smislu u skladu s teološkim načelima. Stoga i ako bi možda netko kazao, da je zbog različitog mišljenja nekih bogoslova tumačenje riječi Biblijske komisije »posebno stvaranje čovjeka« u izloženom smislu pozitivno dvojbeno, ipak se kod poučavanja kršćanskog puka ne bi smjelo postupati po slobodnijem mišljenju i služiti se probabilizmom, jer se radi o temeljima kršćanske vjere, kod čijeg tumačenja treba uvijek ići sigurnijim putem.

β) Da treba ići navedenim sigurnijim putem, još je očitije, ako promatramo cilj Biblijske komisije. Taj je naime bio, da svojom odlukom o načinu stvaranja čovjeka zapriječi velike štete i sablazni kod tumačenja Sv. Pisma, osobito kod poučavanja kršćanskih vjernika. Rješenje Biblijske komisije imade se dakle smatrati nekim nužnim sredstvom, da se postigne posve nužni cilj. To rješenje ne smije se dakle praktički mimoići.

γ) Nadalje gotovo svi bogoslovi tumače rješenje Biblijske komisije u strogom smislu, t. j. drže, da komisija pod riječima »osobito (posebno) stvaranje čovjeka — peculiaris hominis creatio« razumijeva stvaranje ne samo duše nego i tijela. Malo ih tek imade, koji drže, da je smisao historijsko-literalni navedenih riječi spašen i onda, ako se pomišlja samo na neposredno stvaranje duše.

Iz toga slijedi, da razlozi sumnje, kako se imadu tumačiti riječi Biblijske komisije, nijesu i ne mogu biti teški, drugim riječima, da ne može biti nikakve pozitivne ili bilo kako vjerojatne sumnje, da se riječi Biblijske komisije imadu razumijevati o neposrednom stvaranju i duše i tijela.

δ) Odluka, rješenje Biblijske komisije, jest dakle praktički istinita i sigurna. No budući da ovakve odluke bilo koje rimske kongregacije vjernici moraju primati bez prigovaranja, šutke i unutarnjim pristankom i prianjanjem u srcu (obligatio silentii et assensus religiosi), to prema tome postoji za sve vjernike obveza šutnje i religioznog pristajanja (obligatio silentii et assensus religiosi) u odnosu prema odluci Biblijske komisije o »posebnom stvaranju čovjeka«.

ε) Iz svega rečenoga slijedi, da je slobodno braniti razvoj čovječjeg tijela iz životinje samo u znanstvenim raspravama, i to vrlo umjereno i oprezno. Razloge pak, koji bi uistinu bili teški, morali bi katolički naučenjaci iznijeti pred Biblijsku komisiju.

2. — Poluslužbena rješenja.

a) G. 1891 izdao je P. M. D. Leroy O. P. knjigu pod naslovom »L'évolution restreinte aux espèces organiques«, u kojoj brani Mivartovo mišljenje. G. 1895 pozvan je on u Rim, gdje mu je naloženo, da svoje mišljenje povuče. To je on i učinio u pismu (na francuskom jeziku), u kojem kaže: »Obaviješten sam danas, da je ovdje u Rimu moja teza ispitana po nadležnoj vlasti i presuđeno je, da se ona ne može držati, osobito što se tiče ljudskog tijela, budući da se ne može uskladiti ni sa riječima Sv. Pisma ni s načelima zdrave filozofije. Kao poučljiv sin Crkve, koji prije svega hoću živjeti i umrijeti u vjeri svete Rimske Crkve, pokoravajući se uostalom u ovoj stvari nalozima starješina izjavljujem, da ja poričem, opozivam, osuđujem, štogod sam rekao, napisao, izdao na svijetlo na obranu ove teorije. Izjavljujem osim toga, da sam voljan, koliko mogu, ukloniti iz trgovina, štogod je ostalo od izdanja moje knjige: »L'évolution restreinte« »O suženoj evoluciji«, te njezinu prodaju ubuduće zabraniti (13).

b) Nekoliko godina kasnije napisao je P. Zahm C. S. Cr. knjigu »Dogma and evolution«, u kojoj opet brani Mivartovo mišljenje. G. 1899 naložila mu je kongregacija sv. Oficija, da knjigu s literarnog tržišta povuče (14).

Dokazi:

1. — Iz Sv. Pisma.

a) Iz Gen 2, 7: »I načini Gospod Bog čovjeka od gliba zemaljskoga i nadahnu mu u lice dah životni, i posta čovjek duša živa«. Za razumijevanje teksta treba spomenuti:

α) Hebrejska riječ jâçâr (formavit, oblikuje, načini) jest izraz, kojim se označuje djelovanje lončara.

β) Obzirom na riječi: »čovjeka od gliba zemaljskoga« treba spomenuti, da su u hebrejskom dva akuzativa: učini čovjeka glib

(13) Isp. La Civiltà Cattolica 1899, Jan. s. 49; Ch. Pesch, Praelec. dogm. III[4], 82.
(14) Isp. The Catholic Fortnightly Review XIII (1906) s. 137.

zemlje = formavit hominem pulverem terrae. Jedan je akuzativ termin, na koji je usmjereno Božje djelovanje (učini čovjeka), a drugi je akuzativ materije ili tvari, iz koje je nešto načinjeno (učini glib zemlje).

γ) »Dah života — spiraculum vitae, (hebr. nešamah) označuje životno počelo naprosto, i to ne samo razumnu dušu nego i životinjsku ((Gen 7, 22); — δ) »Živa duša — anima vivens — nĕpheš chajjâh« ima razna značenja. Ovdje je isto što i »živa životinja — animal vivum«, koja se riječ upotrebljava i za nerazumne životinje.

Iz navedenog teksta ovako zaključujemo:

(α) Bog je čovjeka sačinio, oblikovao iz gliba zemlje.

Glib je prema tome ono, čime se Bog onaj čas poslužio, da oblikuje čovječje tijelo. No za ono tijelo životinje, koje potječe od tijela, koje je možda pred mnogo stoljeća oblikovano iz praha, ne može se reći, da je u ovaj čas glib. Bog je dakle neposredno iz gliba oblikovao čovječje tijelo.

(β) Nadalje pisac opisuje djelovanje Božje, kakvo je ono ovaj čas, naime u času stvaranja čovjeka. Na što se pak to djelovanje odnosi u času stvaranja, vidi se iz Gospodinovih riječi, upravljenih Adamu iza grijeha: »Sa znojem lica svojega jesti ćeš hljeb, dokle se ne vratiš u zemlju, od koje si uzet, jer si prah i u prah ćeš se vratiti« (Gen 3, 19). Iz toga slijedi, da je isto stanje materije poslije rastvorbe tijela u grobu, kakvo je bilo, kad je uzeta, da iz nje bude oblikovan čovjek. Jer je pak materija iza rastvorbe tijela u grobu mrtva, anorganska, slijedi, da je i ona materija, koju je Bog uzeo za oblikovanje prvog čovjeka, bila anorganska, mrtva. Bog je dakle neposredno proizveo čovječje tijelo.

(γ) Isto zaključujemo iz riječi: »I postade čovjek duša živa — in animam viventem — in animal vivens«. Iz izvještaja naime Sv. Pisma očito je, da je učinak ulijevanja duše to, da je istom sada nastao život. Slijedi dakle, da prije ulijevanja duše ono, iz čega je oblikovan čovjek, nije bilo živo biće (animal vivum) nego mrtvo, anorganska materija. Nije se dakle čovječje tijelo razvijalo iz životinjskog tijela, nego je neposredno proizvedeno.

b) Iz Gen 1, 26—27: »I reče (Bog): Načinimo čovjeka na sliku i priliku svoju... I stvori Bog čovjeka na sliku svoju, na sliku Božju stvori ga, muža i ženu stvori ih«.

Nema sumnje, da u navedenom tekstu sv. pisac govori o Božjem činu oblikovanja kao o zasebnom i novom, koji je druge naravi i vrste nego onaj čin, kojim je Bog stvorio životinje i biljke. Dok naime kod stvaranja biljki i životinja govori: »Neka zemlja pusti iz sebe...« (r. 11); »Neka zemlja izvede bića živa —« (r. 24), ovdje nekim posebnim zanosom, osobitom pažnjom i ljubavlju kaže: »Načinimo čovjeka na sliku svoju« Stvaranje biljki i životinja, kako ga opisuje sv. pisac, može se, no ne mora se nužno tumačiti neposrednim Božjim djelovanjem. No odatle slijedi, da se stvaranje čovjeka može protumačiti samo neposrednim djelovanjem Božjim, jer inače ne bi bilo one bitne razlike u opisivanju načina stvaranja čovjeka i ostalih živih bića.

Stvaranje čovjeka jest dakle neposredno djelovanje Božje. No termin ili učin tog djelovanja jest i tijelo ljudsko. Sv. pisac naime ne govori o čovjeku naprosto, nego tako, da je očito, da pomišlja na tijelo. Što više, čini se, da pisac upravo na poseban način hoće da istakne tijelo, jer kaže sa zanosom, »muža i ženu stvori ih« (r. 27), što se odnosi samo na tjelesa, kod kojih postoje spolovi. Slijedi dakle, da je Bog čovječje tijelo oblikovao neposredno, a nije se ono razvilo evolucijom ili razvijanjem iz životinjskog tijela.

c) Iz Gen 2, 20—24: »... ali se Adamu ne nađe pomoćnica prema njemu... I sagradi Gospod Bog od rebra, koje uze Adamu, ženu i dovede je k Adamu — Ova će se zvati čovječica, jer je od čovjeka uzeta — «

Poslije dekreta Biblijske komisije, da se historijsko-literalni značaj ne može poricati izvještaju o stvaranju prve žene (formatio primae mulieris ex primo homine), očito je, da se više ne može braniti alegoričko ili simboličko tumačenje kard. Kajetana, Lagrangea, Holzingera, Petersa, po kojem je Bog izvještajem o stvaranju prve žene samo htio pokazati, kakav odnošaj mora postojati između muža i žene. To isto vrijedi i za teoriju čiste vizije, koja tvrdi, da je Adam u onom gledanju (viziji), u kojem ga je Bog poučio o stvaranju, vidio i postanak žene, no ta je slika imala jedino tu svrhu, da pouči prvog čovjeka, što je ženidba. Tu je teoriju učio Hoberg, a mogućom ju je smatrao Hummelauer. Može se dopustiti jedino t. zv. teorija pomiješanog viđenja, ili gledanja (mixta visio), koja tvrdi, da je Adam gledao u viziji postanak žene, ali taj je uistinu bio onakav, kakav je on gledao.

α) Postanak Eve, koji se u navedenom tekstu pripovijeda, opisuje Sv. Pismo tako, da točno navodi tvorni, materijalni i svršni uzrok toga oblikovanja. Tvorni uzrok je Bog: »I reče Gospod Bog: Nije dobro, da je čovjek sam, načinimo mu...« (r. 18). Zatim: »A načinivši Gospod Bog od zemlje sve životinje zemaljske i sve ptice nebeske, dovede ih k Adamu...« (r. 19). Nadalje: »Tada posla Bog na Adama tvrdi san... uze jedno od rebara njegovih, i mjesto njegovo popuni mesom« (r. 21). Konačno: »I sagradi Gospod Bog od rebra, koje uze Adamu, ženu i dovede je k Adamu«. Materijalni uzrok, t. j. tvar, iz koje je Eva sačinjena, označuje r. 21: »... uze jedno od rebara njegovih« —; r. 22: — »i sagradi od rebra...«; r 23: »Adam reče: eto kost od kosti mojih i meso od mesa mojega... jer je od čovjeka uzeta«. Svršni uzrok Božjeg djelovanja označen je ponajprije riječima: »ali se Adamu ne nađe pomoćnica prema njemu« (r. 20), zatim riječima: — »ova će se zvati čovječica...« Bog naime proizvede Evu zato, da Adam dobije biće slično sebi, jer takvo nije bilo nijedno k njemu dovedeno.

Oblikovanje dakle Eve pokazuje se kao posebno Božje djelovanje, jer je velika razlika između opisivanja stvaranja životinja i Eve.

To posebno djelovanje nadalje odnosi se na tijelo, jer se izričitim i jasnim riječima opisuje upravo postanak Evina tijela: »uze jedno od rebara« (21) »i sagradi od rebra — « (r. 22) — »eto kosti od kosti moje i meso od mesa mojega« (r. 23).

β) Ono posebno djelovanje Božje u oblikovanju Eve konačno jest bez svake sumnje neposredno. Ponajprije literalni smisao riječi, kojim se opisuje oblikovanje Eve i dosljedni zaključak, da je to Božje djelovanje neposredno, traži sam tekst i kontekst. Kad naime Bog ne bi uzeo Adamova rebra i iz njega (dakle neposredno) oblikovao tijelo Eve, ne bi Adam zagledavši Evu mogao istinito reći: »Sada eto kost od kosti moje i meso od mesa mojega; ovo će se zvati čovječica, jer je od čovjeka uzeta«. — Literalni smisao izvještaja o oblikovanju Eve i po tom neposrednost tog Božjeg djelovanja potvrđuje i sv. Pavao: »Jer nije muž od žene, nego žena od muža« (1 Kor 11, 8); zatim: »Jer je Adam najprije stvoren, zatim Eva« (Tim 2, 13). Konačno: Biblijska komisija izričito zabranjuje, da se izvještaj o stvaranju Eve uzme u kojem drugom smislu osim u literalno-historijskom.

Slijedi dakle, da je Eva obzirom na tijelo neposredno stvorena od Boga. No ono, što vrijedi za Evu, nužno treba reći i za Adama. I to ponajprije zato, jer nema razloga, da se drukčije tumači Adamovo stvaranje. Nadalje zato, što se pripovijedanje u Gen 2, 20 sl. imade smatrati samo kao nadopuna Gen 1, 1—31, gdje se pripovijeda, kako je stvoren čovjek. Stoga, ako je Eva neposredno oblikovana, stvoren je neposredno i Adam. Konačno, dostojanstvo muža traži, da žena ne bude na odličniji način stvorena nego muž. Ako je dakle Eva neposredno stvorena, još prije i više treba reći, da je neposredno oblikovan i Adam. Čini se, da to dostojanstvo imade pred očima sv. Pavao, kad kaže: »Nije muž iz žene, nego žena iz muža« (1 Kor 11, 8).

d) Iz drugih mjesta Sv. Pisma.

Imade mnogo mjesta u Sv. Pismu, koja nišane na pripovijedanje Geneze o stvaranju čovjeka te ga uzimlju u doslovnom literalnom smislu.

Job kaže: »Sjeti se, molim, da si me kao glinu oblikovao, i opet ćeš me u prah obratiti« (Job 10, 9). — Psalmista: »Tvoje me ruke učiniše i oblikovaše — « (Ps 118, 73). — Tobijin sin moli: »Ti si učinio čovjeka iz gliba zemlje i kao pomoćnicu dao si mu Evu« (Tob 8, 8). — Knjiga Crkvenica: »Svi su ljudi iz zemlje, i iz gliba, odakle je stvoren čovjek — « (33, 10). — Sv. Pavao: »Prvi je čovjek od zemlje, zemljan, drugi je čovjek s neba: kakav je zemljani, takvi su i zemljani, a kakav je nebeski, takvi su i nebeski« (1 Kor 15, 47). U ovom tekstu promatran je Adam u svijetlu svoga oblikovanja, kako ga riše Geneza, i prema onome, što mu po onom podrijetlu, o kojem govori Geneza, pripada. Drugi pak čovjek, Krist, promatran je prema onome, što mu, premda je, potičući od Adama, od zemlje, pripada snagom hipostatskog sjedinjenja s Riječju.

Mnoga druga dakle mjesta Sv. Pisma potvrđuju smisao, koji o stvaranju prvog čovjeka čitamo u Genezi.

2. — **Iz sv. otaca.**

Teorija, koja hoće, da se je čovjek, pa makar samo s obzirom na tijelo, razvio iz životinje posve je u opreci s naukom sv. otaca.

Sv. oci izrazili su svoje mišljenje na razne načine.

a) Sv. oci gotovo svi tvrde, da je tijelo čovječje oblikovano iz zemlje.

Irenej († 202): »Uzeo je Bog glib od zemlje i oblikovao čovjeka. I zaista mnogo je teže i nevjerojatnije iz kosti i tetiva i žila, koje ne postoje, učiniti, da bude (čovjek), nego li ono, što je učinjeno i iza toga razrijeseno... natrag uspostaviti... Onaj naime, koji je u početku onoga, koji nije bio, učinio, da bude, kada je htio, mnogo će više one, koji su već bili, opet, kad bude htio, povratiti u život, koji on daje« (Adv. haeres. 5, 3, 2; R J. 250; M G. 7, 1129). — Tertulijan († 222/3): »Promisli, da je s njome (s materijom) bio zauzet i zabavljen sav Bog, rukom, osjećanjem, djelom, savjetom, mudrošću, providnošću, a u prvom redu samom dobrotom, koja je stvarala nacrte tijela. Štogod se je iz gliba oblikovalo, na Krista se pomišljalo, budućeg čovjeka... Ovo je naime predgovor Oca Sinu: Načinimo čovjeka na sliku i priliku svoju! I učini čovjeka Bog; to dakako, što je preobrazio, na sliku je Božju načinio njega, naime (na sliku) Kristovu (Gen 1, 26)« (De car. resurrect. 6; R J. 361; M L. 2, 802). — Afrates (sred. 4. stolj.): »O ovom dakle uskrsnuću mrtvih poučit ću te, predragi, prema mojim silama. Bog stvarajući čovjeka od početka iz praha ga je učinio, i podigao ga. Ako je dakle čovjeka, premda nije bio, iz ništa učinio, koliko mu je sada lakše probuditi ga iz zemlje, kao iz sjemena« (Demonstrat. 8, 6; R J. 687).

b) Sv. oci tvrde, da je djelovanje Božje u oblikovanju čovjeka bilo posve osebujno, što se naročito vidi iz toga, što kod tog djelovanja izlučuju svako sudjelovanje drugotnih uzroka, pa i samih anđela.

Irenej († 202): »Nijesu nas dakle anđeli učinili niti su nas oblikovali, niti su anđeli mogli učiniti sliku Božju, niti tko drugi osim Riječi Gospodnje, niti sila, koja je daleko udaljena od Oca svemira« (Adv. haer. 4, 20; R J. 235; M G. 7, 1032). — Sv. Bazilije († 379): »Svojom rukom udostojao se (Bog) oblikovati naše tijelo. Nije (mu) oblikujući poslužio anđeo. Nije tlo samo od sebe proizvelo čovjeka kao čovjeka. Nije naložio pomoćnim silama, da učine ovo ili ono, nego svojom rukom izrađuje djelo, uzevši iz zemlje prah« (De hominis structura, Or. 2, 1; M G. 30, 39). — Sv. Ambrozije († 397): »No promatrajmo slijed samog našeg stvaranja. Učinimo, kaže, čovjeka na svoju sliku i na priliku svoju (Gen 1, 26).

Tko to kaže? Zar ne Bog, koji te je učinio?... Kome kaže? Nipošto sebi, jer ne kaže, treba da učinim, nego učinimo. Ne (kaže) anđelima, jer su poslužitelji. No sluge ne mogu imati dioništvo u djelovanju s Gospodarom ni djela sa začetnikom. Nego on kaže Sinu, premda Židovi to ne bi htjeli, i premda to arijevci odbijaju« (Hexaem. 6, 7, 40; M L. 14, 257).

c) Neposrednost stvaranja čovječjeg tijela naglasuju sv. oci i time, što naglasuju dostojanstvo žene zato, što je iz muža; nadalje time, što u izlaženju žene iz muža gledaju odliku muža pred ženom i simbol izlaženja Crkve iz Kristova boka. Sve to pretpostavlja neposredno stvaranje čovječjeg tijela.

Sv. Augustin (†430): »Spava Adam, da postane Eva; umire Krist, da nastane Crkva. Iz boka Adama, koji spava, nastaje Eva; mrtvom Kristu kopljem biva proboden bok, da isteku sakramenti, kojima se oblikuje Crkva« (In Joann. 9, 10; R J. 1814). Teodoret (†. 458): »S ovog također razloga nije ženu od druguda oblikovao, nego je tvar za njezino stvaranje uzeo iz muža; da se i ona, kad bi držala, da imade drugu narav nego muž, ne bi pokazala prkosna prema mužu« (Graecarum affectionum curatio 5; R J. 2147).

d) Ono, što Sv. Pismo pripovijeda o oblikovanju praroditelja, sv. oci tumače doslovno.

Sv. Bazilije († 379): »Kad ja čujem sijeno, razumijem sijeno, i biljku i ribu, i zvijer i blago, sve, kako je rečeno, tako uzimam; ja se naime ne stidim evanđelja« (In hexaem. hom. 9 n. 1; M G. 29, 188). — Sv. Pamfilo († 309) kaže, da se među zabludama, koje se pripisuju njegovu učitelju Origenu, nalazi i ta... »da pripovijedanje o stvarima, koje iznosi svako sveto Pismo o djelima svetih, posve zabacuje« (Apol. pro Orig.; M G. 17, 579). Da te klevete odbije, navodi među drugima i ove Origenove riječi: »Koji povjeruje u Boga i prizna, da su pouke njegove istinite, vjeruje i to, da je Adam zaista oblikovan kao prvi čovjek, vjeruje i za Evu, da je Bog uzimajući jedno od rebara Adamovih, nju izgradio, da bude njegova (Adamova) žena« (M G. 17, 591). — Sv. Jeronim († 419): »Što pak kažem, ovo je: Ako je tko povjerovao u Boga Stvoritelja, ne može vjerovati, ako prije nije povjerovao, da je istina o njegovim svetima ono, što je napisano: Adam da je od Boga oblikovan,

a Eva da je učinjena iz rebra i boka njegova« (Comment. in epist. ad Philemonem v. 4; M L. 26. 609).

Napomene: 1. — O Adamovu rebru i stvaranju Eve.

a) Općenito bogoslovi misle, da je ono rebro, iz kojeg je oblikovana Eva, primio Adam kod stvaranja povrh broja onih rebara, koja pripadaju ljudima. No unatoč toga on nije bio nakaza (monstrum). Premda naime ono rebro nije pripadalo na Adamovu savršenost, u koliko je bio čovjek, čovječji individuum, ipak je pripadalo na njegovu savršenost, u koliko je bio prvak, počelo roda ljudskog. Stoga mu je u toliko bilo naravno posjedovati ono rebro (15).

b) Drugi drže, da je Bog uzeo jedno od rebara, koje je Adam imao zajedno sa svim ljudima te ga poslije nadomjestio s drugim (16).

c) Ostalu materiju za oblikovanje Eve uzeo je Bog od druguda.

d) Bog je odabrao ovaj način oblikovanja Eve zato, da tako Adam po svojoj sličnosti s Bogom bude glava i počelo čitave ljudske vrste, nadalje da se očituje najuža veza, koja treba da postoji među supruzima, zatim da se pokaže, da je muž glava žene i konačno, da se označi veza između Krista i Crkve (17).

2. — O savršenom stanju, u kojem su stvoreni prvi ljudi.

a) Prvi ljudi stvoreni su u savršenom tjelesnom stanju t. j. u onoj dobi i onoj tjelesnoj izgradnji, po kojoj su odmah mogli biti roditelji roda ljudskog. To je očito, jer Bog nije djeci mogao reći: »Rastite i množite se«. Stoga je krivo i mišljenje onih, koji su držali, da je Adam u početku bio stvoren bez spola, i mišljenje drugih, koji su držali, da je bio hermafrodit (dvospolac). To je mišljenje pobijao već sv. Augustin.

Isto je tako krivo mišljenje onih, koji drže, da je stvaranje žene i ženidbeno stanje plod grijeha. Bog je naime već prije grijeha stvorio ženu, da bude pomoćnica mužu. Ova pomoć bila je u prvom redu ženidbena, ona dakle, koja izvire iz ženidbene veze muža i žene i sastoji se u uzajamnom nadopunjavanju muške i ženske naravi, jer bi s obzirom na druge učinke muž mogao naći pomoć u drugim

(15) Isp. S. th. III. q. 31 a. 5 ad 2.
(16) Suarez, De opere sex dierum l. 3. c. 2. n. 7 sl.
(17) S. th. I. q. 92 a. 2.

muževima, koje bi Bog za uzajamnu pomoć stvorio. »Stoga — kaže sv. Augustin — ne znam, za kakvu je pomoć stvorena žena, ako se odstrani uzrok rađanju« (De Gen. ad litt. 9, 5, 9; M L. 34, 396). Isto je tako Bog odmah, čim je stvorio prve ljude, dakle prije grijeha, rekao: »Rastite i množite se i napunite zemlju« (Gen 1, 28).

Bilješka: Poteškoće iz sv. otaca.

1. — Sv. Augustin primijenio je svoje načelo »de rationibus seminalibus — o sjemenonosnim klicama« i na čovjeka. Učio je naime, da je Bog u istovremenom, zajedničkom stvaranju sviju stvari »uzročno-causaliter« stvorio i čovjeka, koji je kasnije poprimio život (18). Čovjek se je dakle s obzirom na tijelo razvijao.

O.: a) Sv. Augustin uistinu govori o dvostrukom stvaranju čovjeka. Prvo je bilo onda, kad je Bog u početku sve stvorio u toliko, u koliko je zemlji dao moć, da se iz nje kao iz sjemena sve razvije. Drugo, kad je zbiljski oblikovao čovjeka. »Tada (učinjen je čovjek) nevidljivo, u moći (potentialiter), uzročno (causaliter), kako bivaju buduće neučinjene stvari. Poslije (je učinjen) na vidljivi način (visibiliter), te ga poznajemo kao vrstu ljudskog ustrojstva«. No to nipošto ne znači, da sv. Augustin ne uči neposredno stvaranje iz anorganskog gliba. Sv. Augustin naime ne misli, da je Bog najprije stvorio glib i dao mu snagu, da se razvija, dok silama, koje mu je usadio Bog, ne proizvede čovjeka, nego to, da je Bog stvarajući glib postavio bilo u nj bilo u ostale stvorene stvari sve tvorne i trpne moći i sile, koje su potrebne za to, da onaj čas, kad on sam bude htio sačiniti tijelo čovječje, bude to zbiljski mogao učiniti iz gliba zemlje. No u taj čas ona tvar, iz koje ima biti oblikovan čovjek, nije drugo nego glib zemlje, t. j. anorganska materija, a ne bilo kakva životinja. Prema tome u Augustinovoj teoriji sjemenonosnih klica — rationes seminales, ljudsko je tijelo oblikovano iz gliba zemlje ili iz anorganske materije.

Ukratko sv. Augustin kaže, da je zbog uzročnih moći i sposobnosti, koje su odmah u početku usađene u narav stvari, glib, koji je u času stvaranja čovjeka postojao kao glib, pronađen sposobnim i prikladnim, da iz njega Bog oblikuje Adamovo tijelo. Mišljenje sv. Augustina daleko je dakle od nauke današnjih transformista.

b) Treba također reći, da je sv. Augustin izvještaj o stvaranju Adama i Eve uzeo literalno. On je doduše, kao i sve dane heksemerona, tako i stvaranje prvih ljudi bio tumačio alegorički (19), no to je opozvao. U knjizi naime De Genesi ad litt., koju je kasnije napisao, kaže: »I ja sam naime protiv manihejaca... napisao dvije knjige u nedavno doba moga obraćenja... I jer mi tada nije sve dolazilo na pamet, kako se može tumačiti u vlastitom smislu (proprie), da se ne zadržavam, istumačio sam kratkoćom i jasnoćom, kojom sam mogao, što slikovito (figurate) znači ono, čemu doslovni smisao nijesam mogao otkriti. No sada, jer je Bog htio, da to marljivije promatram i pro-

(18) De Gen. ad litt. 6, 9, 14 sl, M L. 34, 344 sl.
(19) De Gen. c. Manich. l. 2, c. 12, n. 17; M L. 34, 205; R J, 1943.

mišljam, držim, koliko mislim ne krivo, da se i po meni (po mojem mišljenju) može dokazati, da je ovo napisano u vlastitom, a ne alegoričkom govorenju (sec. propriam non secundum allegoricam locutionem) (De Gen. ad litt. 8, 2, 5; M L. 34, 373 sl.).

I uistinu on je poslije oblikovanje Adama i Eve uzeo u doslovnom smislu. Malo kasnije naime nadodaje: »I ovdje je možda kogod od svadljivaca i kaže, da je Bog na našoj zemlji morao praviti takova čudesa, no da u raju nije morao, kao da uistinu nije ondje (oblikujući) bilo čovjeka iz praha, bilo ženu iz boka muževa, učinio veće čudo nego što je ovdje uskrisio mrtve« (De Gen. ad litt. 8, 5. 11; M L, 34, 377).

U ovoj knjizi (De Gen. ad litt.) uopće, a osobito od gl. 4 do 11., uči sv. Augustin, da je Bog zato htio Evu oblikovati iz Adamova rebra, da predoči i prikaže onaj najveći ženidbeni vez, da utvrdi i ustanovi jedinstvo ženidbene veze, da preporuči i naglasi slogu i ljubav ženidbenih drugova te da označi nuždu ove podložnosti, koja treba da bude između žene i muža. No to sve pretpostavlja istinitost činjenice o neposrednom oblikovanju prvih ljudi. — Po sv. Augustinu oblikovanje Eve iz Adama bilo je uistinu historijsko.

Sv. Augustin je samo, kao što su to učinili i drugi oci, u historijskoj istini oblikovanja prvih ljudi, koje je neposredno izveo Bog, gledao figuru, lik, sliku kršćanske ženidbe, njezina jedinstva i nerazrješivosti te figuru ili sliku Crkve, koja izlazi iz boka mrtvog Krista, kao što Eva izlazi iz boka Adama, koji spava.

2. — Oci u pitanju stvaranja čovjeka ne mogu pružiti dokaz. Tu se naime radi o pitanju, koje spada u okvir prirodnih znanosti, a sv. oci lako se prevare ondje, gdje nijesu svjedoci tradicije kršćanskog vjerovanja (20).
O.: Pitanje, o kojem se ovdje radi, jest u prvom redu dogmatsko, jer se transformizam, protegnut i na čovjeka, ne može lako složiti i dovesti u sklad s jedinstvom roda ljudskoga. Nadalje sama Biblijska komisija ističe, da među »temelje kršćanskog vjerovanja« spada posebno stvaranje prvog čovjeka i oblikovanje prve žene iz muža. Ono dakle, što su oci govorili o stvaranju čovjeka, iznosili su kao svjedoci tradicije i predlagali na vjerovanje kao nauku Bogom objavljenu. Oci su dakle bili svjedoci kršćanskog vjerovanja, a ne zastupnici znanosti.

B. Beraza, Tractatus de Deo creante, 462—487; Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae, vol. II. 296—406; 308—409: Chr. Pesch, Praelect. dogm. III., 74—82; Boyer, De Deo creante et elevante, 181—202; H. Mazzella, Praelect. scholastico-dogmaticae vol. II., 337—344; P. Parente. De creatione universali, 84—86; Huarte, De Deo creante et elevante, 142 sl. Pohle-Gierens, I. 405 sl.; B. Bartmann, I. 280—281. P. P. Teilhard de Chardin, La Découverte du Sinanthrope: Etude (1937) 5—13; E. Messenger, Evolution and Theology 121—294; 260—273.

(20) Isp. Leroy, L'évolution des espèces organiques (1887) st. 15 sl.

B. ČOVJEČJE PODRIJETLO I PRIRODOSLOVNE ZNANOSTI

Izloživši i utvrdivši, što o čovječjem podrijetlu govori objava, treba da ispitamo, što o postanku čovjeka govore prirodoslovne znanosti. To su ove: biologija, paleontologija i antropologija, i to fizička, t. j. morfologija ili anatomija, fiziologija i embriologija.

Međutim za ocjenjivanje hipoteza, koje su postavile prirodoslovne znanosti, za nas su od osobite važnosti rezultati prehistorije, koja se zajedno s etnologijom još (u anglosaskim zemljama) naziva »kulturna antropologija«.

Pristaše descendencije ili čovječjeg razvitka iz životinje iznose za svoju tvrdnju dvije vrsti dokaza. To su ponajprije t. zv. dokazi »općeg životinjskog podrijetla«, a za tim dokazi »specijalnog životinjskog podrijetla« čovjeka.

a) Dokazi »općeg životinjskog podrijetla« ne ispituju na tanje, na koji životinjski tip imade čovjek priključak; t. j., iz kojeg se tipa čovjek neposredno razvio. Oni hoće samo da utvrde općenito, da je čovjek genetički, rodoslovno povezan sa životinjskim carstvom. Ti su dokazi uzeti iz anatomsko-fiziološke sličnosti čovjeka sa životinjama. Oni se osnivaju na morfološkoj i krvnoj sličnosti, zatim na embriološkom razvoju i t. zv. rudimentarnim organima. Ti bi dokazi imali biti posve čvrsti, konkluzivni.

b) Dokazi »specijalnog životinjskog podrijetla« čovjeka navode određene životinjske tipove, iz kojih bi se imao razviti čovjek. Oni su uzeti iz paleontologije te bi prema tome na temelju paleontološkog materijala, pronađenih fosila, imali dokazati konkretno genetičku ili rodoslovnu vezu čovjeka s nekim određenim životinjskim tipom. No ovi dokazi po — njihovom vlastitom priznanju — ne dopuštaju više nego hipotetska nagađanja (20a).

c) Obazret ćemo se na te dokaze redom.

Pripominjemo, da t. zv. dokazi »općeg i specijalnog životinjskog podrijetla« čovjeka ne prave razlike između čovječje duše i tijela nego kušaju dokazati životinjsko podrijetlo čovjeka naprosto, dakle čitavog čovjeka. Dosljedno razglob i kritika navedenih argumenata dé-

(20a) G. Schwalbe, Die Abstammung des Menschen und die ältesten Menschenformen: Die Kultur der Gegenwart, III. Teil, 5. Abteilung: Anthropologie Leipzig und Berlin 1923, str. 224, 225, 264.

scendencije nužno će se odnositi i na postanak čovječje duše, premda ćemo o tom pitanju kasnije zasebno raspravljati.

I. T. zv. dokazi »općeg životinjskog podrijetla čovjeka.

Prvi dokaz ove vrste iznose evolucionisti iz anatomsko-morfološke sličnosti čovjeka s nekim životinjama.
Protiv njihove tvrdnje postavljamo tezu:

§ 2. ANATOMSKO-MORFOLOŠKA SLIČNOST ČOVJEKA I NEKIH ŽIVOTINJA NIJE KRITERIJ I DOKAZ ČOVJEČJEG PODRIJETLA IZ ŽIVOTINJE.

Morfologija, kao nauka o organskim formama uopće, upućuje nas na veliku sličnost među živim bićima. Sva živa bića izgrađena su n. pr. iz jednakih osnovnih stanica, kojima je kemijska i histološka građa slična. I osnovne funkcije su im također slične. Mnoge grupe, koje se ukazuju kao vrlo različite, u mnogim su pojedinostima veoma slične. Sličnost postoji među onim vrstama, koje su izumrle, i onima, koje danas žive.

Opće ustrojstvo čovječjeg tijela svakako očituje anatomsko-fiziološku organizaciju određenih životinjskih tipova. Po temeljnoj naime građi tijela, po sastavu krvi i po procesima za uzdržavanje pojedinaca i vrsta ide čovjek u razred (classis) sisavaca, i to podrazred placentalia, t. j. viših sisavaca, a po općem formiranju glave i ekstremiteta, t. j. ruku i nogu, čovjek pripada redu (ordo) Primata, koji osim čovjeka još obuhvataju polumajmune i majmune, a sam za sebe tvori vlastitu familiju pod imenom Hominidae.

Iz postojećih sličnosti čovjeka i životinje zaključuju transformisti na zajedničko podrijetlo čovjeka i životinje iz starijih izumrlih vrsta. Koja je vrijednost zaključivanja po sličnosti?

Nema nikoje sumnje, da se posmatrajući navedenu sličnost dade i smije zaključiti na mogućnost razvitka čovječjeg tijela iz tijela životinje. No transformizam iz mogućnosti razvitka zaključuje na faktičnu njegovu opstojnost, čime čini golemi ne samo logički nego i stvarni skok.

Evo za to objašnjenja.

Na prvom internacionalnom antropološko-etnološkom kongresu g. 1934. u Londonu izjavio je poznati engleski antropolog Le Gros Clark u svom programatskom referatu o descendenciji s obzirom na čovjeka slijedeće: »Čini se, da su neke majmunu slične crte neandertalskog čovjeka bile naknadno stečene, jer stariji tipovi ove ljudske skupine očituju dotične crte u manje krajnjem obliku. Dosljedno se neandertalski tip ne može više smatrati stupnjem u evolucionističkom razvoju modernog čovjeka od nekog »trogloditskog« praoca... Detaljnije proučavanje anatomije živih i fosilnih Primata (kao i prosuđivanje biokemičkog i fiziološkog dokaznog materijala) pokazuje, da je paralelizam u razvoju Primata bio pojava mnogo općenitiji, negoli se to obično dozvoljava. To dakako znatno povećava poteškoću, da se ocijeni srodnost između različitih članova skupine, jer preteźnost strukturalnih sličnosti ne dokazuje nužno blisku srodnost« (W. E. Le Gros Clark, Man's place among the Primates: Introduction to the Discussion; Compte-rendu de la première Session du Congrès International des Sciences Antropologiques et Ethnologiques, London 1934. str. 69.).

Da uočimo dokaznu silu navedene izjave, treba da spomenemo, što je paralelizam, koji je tako sudbonosan za objektivnu vrijednost i dokaznu snagu morfoloških kriterija uopće. Paralelizam stoji u tome, da se dva životna tipa usprkos sličnih oblika ne mogu smatrati bliže srodnima, jer paleontološki materijal toga ne dozvoljava. Njima se dakle u najboljem slučaju smije pripisati tek veoma udaljeno zajedničko podrijetlo, dok su njihove slične crte neovisno nastale istom kasnije, kad su se ovi tipovi već izlučili iz svog zajedničkog korijena i pošli svaki svojim putem razvoja. Zato je od paralelizma samo jedan korak do konvergencije, o kojoj se govori, kad dva životna tipa različitog i sasvim neovisnog podrijetla i razvoja s vremenom zadobiju slične oblike uslijed sličnih životnih prilika ili sličnog načina života.

Već dakle sama mogućnost paralelizma i konvergencije jasno upućuje na to, da morfološka, strukturalna, ili izvanjska srodnost proste sličnosti, t. j. nikakva srodnost u pravom smislu riječi, po sebi još nikako nije dokaz genetičke,

rodoslovne, ili unutarnje srodnosti, t. j. prave srodnosti zajedničkog podrijetla.

Bilješka:

1. Le Gros Clark je u gore citiranoj izjavi ustvrdio ne samo mogućnost nego i činjenicu paralelizma unutar reda Primata između antropomorfnih majmunskih i neandertalskih hominidnih oblika. Iz toga bi slijedilo, da bi antropoidni majmuni i neandertalski čovjek mogli imati neko daleko zajedničko podrijetlo. Na to treba reći (što ćemo kasnije opširnije navesti), da je konkretno čovječje rodoslovlje, t. j. označivanje onog nižeg biološkog tipa, iz kojega se razvio čovjek, po navedenom priznanju samih materijalističkih darvinista (Schwalbe) samo hipoteza, dakle još posve nedokazana pretpostavka. Iz toga slijedi, da paralelizam između majmunskih i neandertalskih čovječjih sličnosti, o kojem govori Le Gros Clark, ne mora biti drugo nego samo konvergencija, t. j. opstojnost sličnosti među tipovima različnog i neovisnog podrijetla.

2. Slučaji potpune konvergencije unutar razreda sisavaca među njegovim različitim redovima (tako naročito između cijelog niza redova marsupialia i placentalia t. j. nižih i viših sisavaca) i specijalno također unutar reda Primata među majmunskim familijama već su utvrđeni prije nekoliko decenija, kako je to morao priznati i citirani G. Schwalbe, koji je pokušao ukrijepiti već tada uzdrmani ortodoksni darvinizam.

Prema tome iz morfoloških sličnosti između današnjih antropomorfnih majmuna i čovjeka zaključivati, da su oni međusobno genetički srodni, i da se čovjek po svom tijelu razvio iz nekih majmunskih oblika, uistinu znači učiniti golemi logički i stvarni skok. Anatomsko-fiziološki kriteriji naime nijesu jednoznačni, t. j. oni ne vuku za sobom nužno jedan zaključak i zato sami za sebe ne dokazuju ništa. Taj je skok tim manje opravdan, što uz spomenute sličnosti postoje i velike razlike, koje se zapažaju među čovječjim i životinjskim tijelom uopće, a napose među čovjekom i čovjekolikim majmunima (gorila i šimpanza), u kojim neki evolucionisti t. j. ortodoksni darvinisti gledaju čovjekove praroditelje ili barem »braću«, odnosno bratučede.

Tu ponajprije treba istaknuti, da je već spomenuti Schwalbe (N. dj. str. 315) morao ustanoviti: »Koliko ... sadašnji čovjek nadvisuje dapače i majmune, koji su najviše razvijeni, kao čimpanzu, najjasnije proizlazi iz brojke, koju saopćuje (engleski antropolog) Keith. Tu je ništa manje nego 312 strukturalnih osebina, koje su isključivo svojstvene čovjeku; on se dakle njihovom izgradnjom izdiže daleko iznad svih živih antropomorfa (weit über alle lebenden Menschenaffen).« Talijanski pak antropolog Sergi ističe: »Čovjek, iako sadr-

žava u svome sastavu zajednička obilježja s drugim Primatima, imao je vlastiti i odijeljeni razvoj nadvisujući na bezmjeran način druge Primate i u oblicima i u funkcijama — jer je on odlična i odijeljena grana, a ne potomak drugog nekog nižeg Primata.« (G. Sergi, Il posto dell' uomo nella natura, Torino 1929; cit. »Anthropos«, Bd XXIV, 1929, str. 357).(21)

Ove »isključivo čovjeku svojstvene« osebine i »goleme« razlike između čovječjeg tijela i majmunskih oblika neka osvijetle neki primjeri.

a) Razlika je među njima ponaprije s obzirom na udove. Posve je drugi odnos između prednjih i stražnjih udova kod majmuna nego li je između ruku i nogu kod čovjeka. Prednji udovi kod majmuna udešeni su za hodanje i za hvatanje pri penjanju. Čovječja pak ruka sposobna je za izvršivanje najrazličitijih poslova. Kod majmuna su prednje noge veće od stražnjih (4:3). Kod čovjeka je obratno (2:3). Majmunska noga jest organ za penjanje. Čovjekova pak noga određena je za držanje ravnovjesja tijela. Za to je i posebna udešena. Poređaj, sklop i oblik nožnih kosti daje i po priznanju protivnika najkarakterističnije obilježje čovječjem kosturu. S time je u vezi i zdjelište.

Za obje tvrdnje daje vrlo važna priznanja i H. Weinert u djelu: Die Entstehung der Menschenrassen (Stuttgart 1938). »... Posve stoje u nepremostivoj opreci oblici zdjelišta i donjih udova kod antropomorfa i ljudi« (N. dj. str. 49). Nadalje: »Sve, što mi dosada iz niza čovječjih predaka spoznajemo o čitavom zdjelištu uključivši krsne kralješke, jest čovječje. Nitko ne bi zacijelo nikad čitavom pojasu kod čimpanze dao ime zdjelište« (N. dj. str. 103). I opet: »S obzirom na oblik zdjelišta stoje životinja i čovjek do danas još u nepremostivoj protimbi kao i u obliku kostiju stegna« (N. dj. str. 51). Sličnu »neizvedivost« očituje također palac s obzirom na ruku čovjeka (N. dj. str. 104). Prema tome i zdjelište, koje je tako važno radi smještaja rađalačkih organa, zatim donji ekstremitet, koji je tako važan poradi uspravnog hoda, i palac na ruci, tako važan radi industrijske djelatnosti, jesu organi, koji kod čovjeka prema Weinertovu priznanju

(21) Tom formulacijom svog stanovišta Sergi ujedno otklanja ortodoksni darvinizam i pristaje uz ortogenezu, o kojoj će biti nešto više rečeno kasnije.

ostaju sve dosada i u sadanjem, recentnom, i u fosilnom obliku genealoški, rodoslovno ireduktibilni, t. j. neizvedivi iz istih organa, koji se nalaze kod antropomorfa (čovjeku sličnih majmuna); drugim riječima: za njih nema uopće nikakvih »prelaznih oblika«.

b) Ovdje se također mogu spomenuti i zubi, koji su sigurno također važan organ, jer od fosilnih antropomorfa, čovjeku sličnih majmuna tercijarne epohe »gotovo sve, što posjedujemo, samo su zubi« (Weinert, N. dj., str. 14).

Čovjek je nespecijalizirani ili nediferencirani »svežder« (omnivor), t. j. njegovo zubalo nije razvijeno za određeni način hranjenja, kao što je to kod majmuna. A poznato je načelo, da se ono, što je nespecijalizirano, nije moglo razviti iz onoga, što je već diferencirano, t. j. razvijeno i udešeno za određeno djelovanje ili način toga djelovanja. Tu treba spomenuti, da priznati poredbeni odontolog P. Adloff konstatira, da se čak niti zubi fosilnog čovjeka »ne dadu izvesti iz zubala antropomorfa, jer je ovo previše specijalizirano« (Forschungen und Fortschritte, Jahrgang 13, 1937, str. 67; cit. R. Köppel, Zur Urgeschichte Palästinas, Roma 1937, str. 65 u noti). Slijedi dakle, da se ni fosilni čovjek nije mogao razviti iz t. zv. antropomorfnih majmuna. Ovaj slučaj sa zubima ujedno je primjer, iz kojega se razabire, kakav su udarac ortodoksnom darvinizmu zadale majmunske i ostale »specijalizacije« u opreci s čovječjim tijelom kao nespecijaliziranim i nediferenciranim tipom.

Ogromnu razliku između majmuna i čovjeka čini također uspravni hod. Svi majmuni su penjači. Samo neki, vrlo rijetko i na kratko vrijeme, hodaju po tlu, i to poluuspravno. Zbog uspravnog držanja čovječje kosti imadu poseban oblik. Zato je na pr. i posve drugi smjer koštanih vlakanaca bedrene kosti kod majmuna negoli kod čovjeka.

c) Najveća je međutim razlika u izgradnji lubanje. Kod majmuna je kalota (mozgovni dio lubanje) znatno zaostala prema kostima lica, dok je kod čovjeka taj mozgovni dio lubanje mnogo

više razvijen nego lični. Zato je i lubanjski prostor za mozak kod čovjeka dva do tri puta veći nego kod majmuna. U čovjeka je mozak 12 puta teži od moždine u hrptenici, dok je u najvećeg majmuna teži jedva 4—5 puta. U isporedbi pak s majmunskim čovječji je mozak triput teži. Tako na pr. mozak čovjeka poprečno ima oko 1362 gr. težine, a gorilin 400—500, kod orangutana i čimpanze 350—400 gr. Čovjek nadalje drži glavu uspravno na hrptenjači, dok je kod svih ostalih životinja, pa i kod majmuna, na hrptenjaču nastavljena ne donja strana glave kao kod čovjeka, nego stražnja strana. Čovjek stupa uspravno, bedro i listovi stoje mu u istom pravcu s trupom, dok to nije ni kod jedne životinje.

Sve ove razlike u izgradnji čovječjeg i životinjskog tijela upućuju nas na to, da je diferencijacija u izgradnji čovječjega tijela oslonjena na duševni čovječji život, drugim riječima, da su različitoj tjelesnoj konstrukciji razlogom različiti životni principi. Upravo zato naime, jer životni princip čovječji tako daleko nadmašuje sve ostale principe, traži on za svoie djelovanje i posebnu tjelesnu, napose lubanjsku i mozgovnu konstrukciju, da se to djelovanje može izvršivati.

Ako dakle postoje među životinjom, napose među majmunom i čovjekom neke sličnosti, koje nam daju pravo, da pomišljamo na mogućnost razvoja jednog bića iz drugoga, a ono s druge strane postoje takve razlike, koje tu mogućnost uvelike umanjuju.

Morfologija dakle sama po sebi ne daje nam nikakav faktični, stvarni dokaz o evoluciji čovjeka iz životinje, pogotovo, kad se morfološka sličnost dade i izvan teorije evolucionizma veoma lahko rastumačiti u teoriji neposrednog stvaranja, i to u svijetlu zakona ekonomije, koji vlada u svim djelima Božjim. Ovaj nam zakon govori, da bez nužde ne trebamo umnožiti uzroka. Ako su dakle razne vrste životinja mogle veoma dobro živjeti i izvršavati vlastite funkcije i u slučaju, da posjeduju u svome organizmu nekoliko sličnih organa i elemenata s drugim životinjama, mogao je začetnik naravi u njih staviti ove slične elemente baš zato, da ne stvara bez nužde novih bića. Što više, ova se sličnost raznih organizama čini i nužnom. Jer, ako je Bog htio stvoriti bića, koja imadu živjeti u nekim sličnim okolnostima, podvržena istim fizičkim i kemijskim zakonima, razumljivo je, da je htio, da ona izvršuju i iste funkcije, i dosljedno, da posjeduju slične organe.

Stoga je razumljivo, da se kod različitih bića, stavljenih u iste životne okolnosti, zapaža opetovanje u postavljanju sličnih životnih organa. Ako dakle životinje imadu neke funkcije zajedničke, treba da imadu i zajedničke organe, i ta zajednica u sličnosti nipošto ne isključuje neposrednog Božjeg stvaranja.

Morfologija dakle ne dokazuje evolucije. Pogotovu, kad bi ona po shvaćanju evolucionista trebala voditi do zaključka, da su se sva živa bića razvila iz jedne stanice, drugim riječima, da bi imala biti opravdana teorija materijalističkog općeg biološkog monofiletizma, koji sve više napuštaju i sami evolucionisti.

B. Blažić, Evolucija i postanak čovjeka, st. 20. sl.; 127. sl.; Dr. A. Smitt, Katholicismus und Entwicklungsgedanke (1923) st. 38. sl.; E. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, (1906), st. 467 sl.; Donat, Psychologia (1931) s. 438 sl.; C. Frank, Philosophia naturalis, (1926) II. st. 344. sl.; J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico — thomisticae, I. st. 494 sl.; F. Birkner, Die Rassen und Völker der Menschheit, (1913) st. 252 sl.; J. Bumüller, Die Urzeit der Menschheit, (1914) st. 209 sl.

§ 3. NI KRVNO SRODSTVO ILI KEMIJSKA SLIČNOST MAJMUNSKE I ČOVJEČJE KRVI NE DOKAZUJE ČOVJEČJEG PODRIJETLA OD ŽIVOTINJE (MAJMUNA)

1. — Argumenat je iznesen ponajprije na ovaj način:

Ako se krv jedne vrste kralježnjaka, osobito sisavaca, uštrca u krv druge vrste, nastupa pojava oboljenja, jer su se crvena krvna tjelešca jedne vrste stala raspadati uslijed djelovanja krvnog seruma druge vrste. Krv naime strane životinje prouzrokuje zgrušavanje ili aglutinaciju. No ove se pojave nijesu pokazale, ako su obje vrste pripadale zoološkom sistemu međusobno veoma blizom. Tako se na pr. ne može bez oboljenja izmiješati krv psa i mačke, dok se bez takvog oboljenja može izmiješati krv konja i magarca ili vuka, lisice i psa ili zeca i kunića. Ako dakle međusobno djeluje krv članova iste familije, ostaje to bez ikakve štete, jer se crvena krvna tjelešca ne razaraju. Slijedi dakle, zaključuju evolucionisti, da su životinje, kojih se krv bez poremetnje miješa, međusobno krvno srodne, odnosno, da su zajedničkog podrijetla.

Friedenthal je ovaj pokus proširio na krv majmuna i čovjeka, kod čega je našao, da čovjek i antropoid (orang, gibon i čimpanza) imadu sličnu krv, koja se bez pogibli međusobnog uništavanja može

miješati. Odatle evolucionisti zaključuju, da su čovjek i današnji majmuni iste familije i po tom srodstveno povezani.

Na to odgovaramo:

a) Iz evolucionističke bi pretpostavke slijedilo, da su čovjek i antropoid među sobom tako blizu kao na pr. konj i magarac, pas i vuk. To je međutim tvrdnja, koje danas nijedan zoolog više ne uzimlje ozbiljno, jer imade toliko točaka, koje čovjeka morfološki dijele tako snažno od sadanjih čovjeku sličnih majmuna i »uz koje govor, mozak i duša sačinjavaju još jednu vrijednost, koja ga neiskazano daleko od njih udalečuje« (N. Branca).

b) K o m p a r a t i v n a i s p i t i v a n j a m a j m u n s k e k r v i d o s a d s u n e p o t p u n a.

Zato na pr. W e i n e r t, koji inače zastupa mišljenje istovetnosti čovječje i majmunske krvi, kaže: »Prema ovim istraživanjima mi dakle nijesmo ovlašteni, da potražujemo razvojne rodbinske veze (22). Međutim već je i kod oskudnog ispitivanja u najnovije doba ustanovio Friedenthal, da se krv lemura — polumajmuna i američkih širokonosnih majmuna ne podnosi s čovječjom krvi. O punoj reakciji čovječjeg krvnog seruma na neke druge vrste majmuna već je g. 1904 govorio U h l e n h u t h. Odavde je jasno, da iz ispitivanja odnosa čovječje i majmunske krvi nije ništa pozitivna dobiveno za rješenje problema zajedničkog podrijetla čovjeka i majmuna.

c) Već su dosadanja istraživanja pokazala, da neškodljivo miješanje raznih krvnih vrsta, dakle kemijska sličnost krvi nekih životinja, nije nipošto znak njihova krvnog srodstva. Nikako zacijelo nijesu u blizom krvnom srodstvu u smislu zajedničkog izvora ili podrijetla na pr. rak te štakor i galeb, a ipak je već veliki pobornik istovetnosti majmunske i čovječje krvi F r i e d e n t h a l morao priznati, da krv raka (cancer pagurus) nije rastavila krvnih tjelešaca štakora i galeba (larus argentatus). Postoji dakle slučaj, da su dvije životinje veoma slične po krvi, a u morfološkom su i genetičkom ili rodoslovnom pogledu veoma daleko.

Ne može se dakle kemijsko-fiziološka sličnost dviju krvnih vrsta uzeti kao dokaz, da su životinje s takvom krvi rođaci po krvi u tom smislu, da jedan od drugoga potječe, ili da su u zoološkom pogledu veoma blizu.

---

(22) U »Kosmosu«, Studeni 1929. s. 376.

Dosljedno u pitanju odnosa čovjeka i majmuna treba reći: Ako su čovječja i majmunska krv slične, tada je to samo dokaz, da je krvno tkivo tih dvaju bića slično, kao što su im donekle slični i drugi organi. No kao što se iz kemijske reakcije krvi raka na krv galeba i štakora ne može zaključiti na njihovo zajedničko podrijetlo, tako je posve neopravdan zaključak, da je čovjek potekao od majmuna zato, jer je kemijski sastav krvi sličan.

d) Konačno prema opažanjima i rezultatima bioloških istraživanja tjelesni sokovi, kao što je krv, nijesu u životinji nešto konstantnije nego li je izgradnja kostura. Slijedi dakle, da dokazi iz krvne sličnosti nijesu u pogledu istraživanja zajedničkog podrijetla od jače dokazne snage, nego li je sličnost kostura i druge morfološke sličnosti. Ako smo dakle s jedne strane vidjeli, da postoji krvna sličnost u životinjama, gdje nema nikakve morfološke sličnosti, i ako smo s druge strane već konstatirali, da ni morfološka sličnost ne dokazuje razvitak čovjeka iz životinje, onda nam je jasno, da Friedenthalov dokaz iz krvne sličnosti majmuna i čovjeka imade još manju dokaznu snagu od morfološke sličnosti, drugim riječima, da nema nikoje dokazne snage.

2. — Drugi oblik argumenata iz krvne sličnosti je ovaj:

Postoje krvne grupe O, A, B i AB, koje se nalaze i kod čovjeka i kod majmuna različitih kategorija, što je znak, da su oni u najužem genetičkom, rodoslovnom srodstvu.

Na to odgovaramo:

a) Činjenica je, da se u sadanjem ljudskom rodu i u antropomorfnim majmunima nalaze iste krvne grupe O, A, B i AB. No treba istaknuti, da su među ljudima zastupane sve ove četiri krvne grupe, dok pojedini rodovi antropomorfnih (čovjeku sličnih) majmuna posjeduju samo neke od navedenih krvnih grupa. I to: čimpanza i gorila O i A, a orang i gibon A, B i AB. Odatle zaključujemo slijedeće: Ako je jednakost krvnih grupa, kako to hoće darvinisti, dokaz genetičke srodnosti, onda bi odatle slijedilo, da rod ljudski potječe od različitih antropomorfa, čovjeku sličnih majmuna. No jer i Weinert i najodličniji antropolozi danas to najodlučnije odbijaju, slijedi,

da srodnost krvnih grupa ne dokazuje rodoslovnog podrijetla onih, koji tu srodnost posjeduju.

b) Nadalje, druga je činjenica, da su krvne grupe u samom ljudskom rodu tako porazdijeljene, da se odatle opravdano zaključuje, da su se one postepeno razvijale za vrijeme samog proširivanja ljudskog roda po zemaljskoj kori. Tako su svi Eskimi i Indijanci pripadnici grupe O, i to vjerojatno samo O. Izolirana pak plemena istočne Azije i Tibetanci pripadaju grupi O u visokom stepenu tako, da se u tim krajevima smije tražiti pradomovina američkih urođenika. Polinezijski Maori, Bušmani i Lapi (Sjev. Skandinavija) pripadaju vjerojatno samo grupi O i A. U svim pak glavnim rasnim grupama, t. j. bijeloj, žutoj i crnoj, glavni je i osnovni faktor grupa A. Iz centralne Azije blizu Hindukuša proširila se krvna grupa B. Ona nije doprla do Amerike i svakako je »mnogo mlada nego A«.

To su podaci, koje su na navedenom 1. internacionalnom londonskom kongresu antropologa i etnologa iznijeli Ruggles Gates i Zuckermann (Compte-rendu, s. 81—84). Odatle oni zaključuju, da su iste krvne grupe kod čovjeka i antropomorfnih majmuna vjerojatno nastale neovisno. R u g g l e s G a t e s još dodaje: »Budući da krvne grupe nemaju nikakve selektivne vrijednosti (t. j. zdraviji pojedinci nemaju u tom obziru ništa posebno o. m.), to se one mogu proširiti u nekom narodu samo opetovanim slučajevima iste mutacije, A ili B (t. j. iz O, jer taj sadrži u sebi zajedno oba aglutinina α i β, koji izolirano postoje u A i B, v. Weinert str. 231). Stoga se mora prihvatiti, da je ljudski rod u izvjesno doba stekao sposobnost, da proizvede A, i da su neki potomci u neko kasnije vrijeme počeli proizvoditi mutaciju B«. Kako ćemo kasnije navesti, prema W e i n e r t u je sigurno, da je grupa AB nastala križanjem posjednika grupe A i posjednika grupe B.

Ako su dakle krvne grupe među ljudima nastale postepeno za vrijeme širenja ljudskog roda po zemlji, onda je to opet jasan znak, da iste krvne grupe ne mogu biti dokaz genetičkog srodstva između majmuna i čovjeka, nego upućuju na konvergenciju, koja, kao što smo već spomenuli, stoji u tome, da dva životna tipa neovisnog podrijetla i razvoja dobiju s vremenom uslijed sličnog načina života neke zajedničke sličnosti. A taj zaključak, kao što ćemo navesti, izvodi i sam Weinert.

Kad dakle, kako ćemo vidjeti, i prema Weinertu krvne grupe ne mogu biti kriterij uže srodnosti čak ni među samim ljudskim rasama, onda slijedi, da te grupe još manje mogu biti dokaz takve srodnosti među tako različitim organizmima, kao što su čovjek i majmun. c) Konačno protiv vrijednosti krvnih grupa kao kriterija genetičke, rodoslovne srodnosti, donosimo i ovaj dokaz.

Kao što smo naveli, na londonskom je kongresu naglašeno, da je u ljudskom rodu krvna grupa B svakako mlađa od grupe A. Odnosno, da je AB najmlađa. No baš krvni sastav B obilježuje ne samo američke širokonosne majmune nego i polumajmune, pače i neke niže sisavce (Isp. Comte-rendu s. 82). No budući da su u pretpostavci sviju hipoteza descendencije polumajmuni i a fortiori niži sisavci oni najstariji i temeljni predi, odakle se razvio čovjek, to bi odatle slijedilo, da krvna grupa B ne bi bila najmlađa, nego najstarija grupa u ljudskom rodu, što se protivi znanstvenim rezultatima. Slijedi dakle opet, da krvne grupe nijesu dokaz za genetičku ili rodoslovnu srodnost.

3. — U pogledu krvnih grupa kod čovjeka i antropomorfnih majmuna zanimiva su također priznanja samog darviniste Weinerta.

a) On kaže: »Kroz to, što kod čovjeku sličnih majmuna nalazimo sve četiri čovječje krvne grupe, moramo ostati potpuno na nejasnom o tome, kako su različite krvne grupe nastale kod čovječjih rasa. Isključeno je, prema našem posve sigurnom znanju o monofiletskom podrijetlu čovjeka (t. j. podrijetla čovjeka iz jedine vrste nižeg organizma), da su pojedine ljudske rase preuzele razne krvne grupe već od različitih antropoidnih preda (t. j. majmuna)« (N. dj. s. 230).

Dalje veli: »Da je grupa AB, koja svuda nastupa rjeđe, nastala križanjem od A i B, jest bez dvojbe sigurno« (s. 231). Zatim iznosi ovaj konkretan slučaj sa važnim zaključkom: »Ljudi, koji stanuju u južnoj Aziji, imadu najveći postotak na krvnoj vrsti B, što ga mi uopće na zemlji nalazimo. I što treba istaknuti, ne radi se kod toga o mongolskoj glavnoj rasi, nego o europoidnim Indijcima, kojih osnovna rasa u Europi pokazuje pretežno upravo grupe O i A. U tom dakle treba da leži uputa, da su za nastup krvnih grupa mjerodavne geografske okolnosti. Prema tome bi ljudima slični majmuni kao i ljudi sa svojim razmjernim (jed-

nakim) serološkim temeljem bili na jednaki način navedeni na sličanje svojih krvnih grupa« (s. 231).

Ako su dakle iste krvne grupe kod ljudi i kod majmuna mogle nastati uslijed istih geografskih prilika, dakle konvergencijom, onda je istim putem (t. j. konvergencijom) mogao nastati i osnovni njihov jednaki serološki temelj ili osnovni jednaki krvni sastav, jer je to nešto više općenito. D a k l e k r v n a s l i č n o s t č o v j e k a i m a j m u n a n i j e d o k a z m e đ u s o b n o g n j i h o v a p o d r i j e t l a.

b) Nadalje o postanku krvnih grupa kod čovjeka i majmuna W e i n e r t izričito naglasuje: »To se vidi, da se jedan postanak krvnih grupa jednako dobro može zamisliti kao i drugi (t. j. može se zamisliti konvergencija i nasljeđe). A jer se uopće radi samo o hipotezi, mora se konačno na to uputiti, da mi stvarnog postanka (t. j. kako su uistinu nastale slične krvne grupe u ljudima i majmunima) ne možemo sebi protumačiti« (S. 232).

Odatle opet logički slijedi, da se i prema W e i n e r t u iz istih krvnih grupa nikako ne može zaključiti na neku užu srodnost između čovjeka i antropomorfa (t. j. čovjeku sličnih majmuna).

c) Na drugom mjestu W e i n e r t opet kaže: »Mi možemo u najvećoj mjeri označiti kao isključeno, da su sve četiri ili šest grupa, koje mi danas označujemo s O, A_1, A_2, B, A_1B i A_2B, bile već u onim individuima, koji su bili dionici kod postajanja čovjeka (dakle po W e i n e r t u kod prvih čovječjih oblika, iza prelaza iz životinje). Ovo cijepanje moglo se pojaviti istom s nastálom razdiobom čovječanstva po zemlji i s cijepanjem rasa, koje je s time bilo povezano. Da su tada mogle nastati slične grupne razlike kod antropoida i hominida, posve je razumljivo kod naširoko sukladnog serološkog temelja . . .

Kad već iz drugih razloga ne bismo spoznali ovu zajedničku pripadnost spomenutih rasnih ogranaka (t. j. Eskima i Indijanaca na jednoj strani te Hindu i Cigana na drugoj strani), to i k r v n a g r u p a n e b i b i l a n i k a k v o s r e d s t v o, d a d o k a ž e g e n e t i č k u p o v e z a n o s t. Ili, samo da se drukčije izrazi, a k o m i k o d d v i j u p o s v e r a z l i č i t i h r a s a n a đ e m o s u k l a d n o s t u podjeli krvnih grupa, tada dokaz o krvnoj grupi ne bi bio nikakav razlog, da zbog toga napustimo druge sigurne spoznaje« (s. 233). Drugim riječima: Krvne grupe nisu ni među samim ljudskim

rasama kriteriji, da su si dvije rase jednake krvne grupe uže srodne. Slijedi, da to još manje može biti među tako različitim organizmima, kao što je čovjek i majmun.

M. Blažić, N. dj., s. 23 sl.; Dr. H. Obermaier, Der Mensch der Vorzeit (1912), s. 375 sl.; Dr. F. Birkner, Die Rassen und Völker der Menschheit (1913), s. 16 sl.; s. 97. sl.; E. Wasmann, N. dj. s. 470 sl.; H. Weinert, Entstehung der Menschenrassen (1938) s. 230 sl.

§ 4. NI T. ZV. OSNOVNI BIOGENETSKI ZAKON NE DOKAZUJE ČOVJEČJE EVOLUCIJE

Novi dokaz za evoluciju čovjeka iz životinje htjeli bi transformisti naći u t. zv. osnovnom biogenetskom zakonu.

Temeljne misli ove teorije dao je anatom Meckel (g. 1811), proširio ju F. Müller, a znanstvenu joj formulaciju dao Haeckel.

Haeckelov osnovni biogenetski zakon kaže s obzirom na čovjeka ovo: Čovjek u materinjoj utrobi prođe kroz 9 mjeseci, brzo, još jedamput sve one razvojne stupnjeve, koje su njegovi pređi u povijesti svoga koljena prešli od početka do onoga stupnja razvoja, na kojem se čovjek nalazi danas. Povijest čovječjeg koljena (filogeneza) opetuje se u razvitku pojedinog zametka (ontogeneza). T. j. niz ovih oblika, koje čovječji zametak prijeđe u utrobi materinjoj, dok ne sazrije, jest kratko opetovanje i slika onih životinjskih oblika, koje je rod ljudski prošao u toku milijuna godina.

Haeckel je natanko opisao primjenu ovog zakona na čovjeka i pokušao dokazati, da čovjek u razvitku svoga zametka prođe do 30 stupnjeva razvitka, koje razvojne forme odgovaraju 30 formama pređa, iz kojih se je razvio čovjek.

Ovaj je Haeckelov dokaz pobudio veliku pažnju i stekao mnogo pristaša, tako da se prije 4 decenija uopće nije smjelo sumnjati u to, da čovjek uistinu u svome razvitku prolazi sve forme svojih djedova, i da je za tu tvrdnju uistinu pružen i neoborivi dokaz. Međutim poredbena morfologija i embriologija (znanost o razvitku zametka) danas su temeljito prodrmale taj »čvrsti« Haeckelov zakon.

Kad bi biogenetski zakon imao općenitu vrijednost, onda bismo morali za sve razvojne forme čovječjeg zametka naći u vanjskom svijetu životinje, koje bi bile slične ovim oblicima zametka. Ali kod toga se rađaju upravo goleme poteškoće za biogenetski zakon. Jer na pr. zametak sisavca imade kroz neko određeno doba nerazmjerno

velik mozak i moždinu, a samo vrlo malene tragove pokretnih organa, slijedilo bi po biogenetskom zakonu, da je jedamput živjela životinja, koja je u polovici sastojala iz mozga te moždine i hrptenjače, a pokretljiva nije bila gotovo nikako. Takva životinja nije uopće mogla živjeti, jer ne bi bila mogla hraniti svega mozga, koji se osim toga čini posvema bez svrhe. Isto tako imade zametak sisavca kroz neko vrijeme živčani snop, a bez usta, crijeva i zatka. Posve je očito, da ni takva životinja nije mogla nikako živjeti na svijetu.

Ovaj zakon učinio je Haeckel i vrlo smiješnim. Kad naime za neki razvojni stupanj zametka u materinjoj utrobi nije mogao vani, u svijetu, naći dokaza za pređe, koji bi tome stupnju odgovarali, on je naprosto, samovoljno, u taj red pređa, u tu filogenezu, uvrstio posve nepoznatu životinju. Tako je Haeckel došao do fantastičke konstrukcije ljestvice čovječjih pređa i imaginarnih formi naših predaka, kao što su protogastrea, protomamiferi, protohomosimiae itd. Ako se pak oba razvojna reda, filogeneza i ontogeneza, nisu pokrivala, ustvrdio je on (dakako u ime znanosti), da je priroda iskvarila razvitak zametka tako, da on nema one forme, koju bi uistinu morao imati.

Kraj iznesenih teškoća postoje za biogenetski zakon i druge nerješive zagonetke.

Tako na pr. ne mogu evolucionisti odgovoriti, zašto je razvoj zametka rekapitulacija povijesti razvoja njegovih predaka. Priroda je ekonomička i jednostavna, i nerazumljivo je, zašto bi priroda obnavljala u embrionalnom razvitku sve one oblike, koji su već davno nestali. Nerješivo pitanje za biogenetski zakon jest i biljno carstvo, jer biljke u svome embrionalnom razvitku ne prolaze onim formama, preko kojih su se prema evolucionizmu u prošlosti zemlje razvile do današnjih vrsta.

Kraj svih iznesenih teškoća manjka biogenetskom zakonu i svaki oslon i temelj.

Taj oslon i temelj hoće evolucionisti da nađu u sličnosti vanjske forme embrija s nekim živim vrstama. No ta je sličnost samo površna i samo s obzirom na vanjsku formu. Samo zato na pr., što embrij u nekom stadiju sliči ribi, izvodi se zaključak, da su ribe u nizu čovječjih predaka. Samo zato, što čovjek potječe iz jajašca ili jednostaničnog organizma, moraju jednostanična bića biti ubrojena među čovječje

pređe. I tako ide dalje. Ovo je međutim neosnovano, jer akcidentalna i samo vanjska forma ne može služiti kao osnov ovako zamašnom i temeljnom zakonu.

Biogenetski zakon, koji je Haeckel postavio kao temeljni zakon, imade toliko teškoća, protuslovlja i zagonetki i tako slabi oslon, da se na temelju činjenica, koje se za nj iznose, ne može ustvrditi, da je individualni razvoj pokraćeno opetovanje razvoja koljena.

Stoga razvitak zametka više životinje nije, kako su to odlično pokazali Karl Ernst, V. Baer i Oskar Hertwig, pokraćeno opetovanje rodoslovlja raznih životinja, nego je to samo niz neodređenih formi do gotove savršene forme iste životinje. Slično se događa s ljudskim tvorevinama. Mramor, koji uzme kipar u ruke, nema pod prvim udarcima njegova dlijeta lik na pr. Napoleona, nego on to postaje istom u završnom stadiju njegova rada. Neka građevina, koja je zamišljena kao palača, sliči palači istom pod konac izgradnje, premda je već u svojim temeljima zacrtana kao otmena palača. No zato palača, koja je već u svojim temeljima zamišljena kao otmena palača, ne mora najprije biti kakva potleušica, zatim kakva građanska kuća, a onda istom palača. Kao što je dakle posve razumljivo, da se u ljudskim umotvorima od nesavršenih oblika dolazi k savršenijima, tako je i posve naravno, da se analogno razvija zametak u materinjoj utrobi. I u onom naime slučaju, kad ne bi bilo baš nikakvog razvitka u okviru koje vrste, morao bi ipak razvitak zametka prijeći od nekih općenitih, neodređenih formi do naročito opredijeljenih obrisa određenog individua. »Stoga je, kaže Hertwig, djetinjski zaključak, da je čovjek imao za svoje pređe jednostanična bića zato, jer tobože čovječji embrio u svome razvitku prolazi stadij, u kojem je on samo jednostanično biće. Djetinjski je to i smiješno zato, jer sva mnogostanična bića moraju u svome razvitku ići od jednostaničnog i u onom slučaju, ako ne postoji biogenetski zakon«.

U svijetlu ovog, što je rečeno, treba tumačiti sličnost, koja postoji među embrijem jedne i embrijem druge životinje, napose sličnost među embrijem čovječjim i onim drugih životinja.

Budući naime da čovjek i životinja imadu nekih zajedničkih elemenata, to narav prema zakonu ekonomije, koji se svuda u prirodi zapaža, proizvodi u svakom zametku najprije one zajedničke elemente, a kasnije dodaje ono, što je pojedinome biću vlastito i specifično. Nije stoga čudo, što je čovječji zametak u prvim stadijima svoga

razvitka sličan zametku konja ili majmuna. U prirodi se događa ono, što se događa kod umjetnika, koji imade pred sobom dva još neizdjelana mramorna stupa, od kojih jedan imade da bude na pr. Napoleon, a drugi Dante. Gledalac ne će moći ispočetka razlikovati jedan kip od drugoga, ali ako malo pričeka, doskoro će vidjeti, kako pod umjetnikovom rukom iskaču očite razlike i specifične oznake Napoleona i Dantea. Zašto se to zbiva? Zato, jer je u obim statuama bilo zajedničkih elemenata, a tek poslije nadođoše specifični.

Međutim ova sličnost jednog zametka s drugim ne postoji u onoj mjeri, kako hoće evolucionisti. I ona nije unutarnja nego samo vanjska, i to neka opća, neodređena.

Rekao je D a r w i n, da on ne bi mogao raspoznati zametak reptila i majmuna, kad bi zaboravio postaviti oznaku na posudice, u kojima se nalaze. Ovdje primjećuje znameniti biolog G e m e l l i: »Ovo bi imalo dokazati filogenetski vez ovih dvaju bića, a ne dokazuje drugo nego njegovo neznanje. Jao — govori G e m e l l i — onom biologu, koji danas ne bi znao razlikovati ova dva embrija. Danas pače možemo reći, da se (po embriju) dade odrediti vrsta svake životinje te tako primjerice možemo razlikovati među sobom razne embrije majmuna«. Dakle uz izvanju, neku općenitu sličnost zametaka postoji među njima unutarnja razlika.

Istina je dakle, da je zametak jednog sisavca sličan izvana najprije moneri, t. j. jednostaničnom biću, ali treba također to naglasiti, da su već jajašca sisavca i na pr. ribe među sobom tako različita, kao što se međusobno točno razlikuje na pr. gotova lisica od potpuno izgradene pasrtve. Kao što dakle gotova lisica u životu ni pod kojim okolnostima nema veze i oslona na izraslu pastrvu, tako se nijedan stadij u razvitku zametka lisice ne može dovesti u vezu bilo s kojim embrionalnim stadijem pastrve. Svaka stanica lisice specifično se razlikuje od svake stanice pastrve. Jajna stanica žabe, recimo, jest samo jaje žabe ili već žaba u jajetu, a njezin embrio nije nikad za čitavog razvitka ništa drugo, nego embrio žabe. To je rezultat, do kojeg je došao veliki embriolog H e r t w i g nakon mučnog istraživanja dugih godina, i koji je g. 1902 klasičnim riječima izrekao N ä g e l i: »U kokošijem jajetu sadržana je vrsta (kokoši) jednako savršeno kao i u kokoši. Kokošje jaje tako je različito od jajeta žabe, kao što je kokoš od žabe. Ako se nama drukčije pričinja, potječe to odatle, što u kokoši i žabi imade mnogo primjetljivih različnih biljega, dok nam

razlučujuće vlastitosti u jajima ostaju sakrivene. Kad kokošje jaje ne bi sadržavalo svu bit vrste, ne bi se iz nje nikad mogla razviti kokoš«.

Primjenjujući ova opažanja o sličnosti embrija na čovjeka kažemo: Što razvitak čovječjeg zametka imade neku neodređenu sličnost sa zametkom nekih životinja, nije stvar začudna, nego posve razumljiva. Snagom unutarnjeg procesa kroči on u razvitku prema unutarnjoj svojoj naravi ekonomičnosti od jednostavnoga do savršenijega, od općenitoga do specifičnoga. No kod toga razvitka nije zametak indiferentan, nego je on prema rezultatima biološke znanosti odmah u početku specifično različan od sviju drugih zametaka, te već od početka imade određenu težnju, da se razvije u čovjeka, kao što kod drugoga bića imade težnju, da se razvije u drugo biće, recimo psa, žabu ili što drugo.

Za objašnjenje ovog pitanja navest ćemo i izjave prvih prirodoslovaca. Tako na pr. embriolog His: »Istovetnost u vanjskom obliku životinjskih zametaka, što je tako često ustvrđeno, ne postoji. Već na ranijim stupnjevima razvoja posjeduju zameci svoja razredna i redna obilježja, pače, o čemu se jedva može sumnjati, i svoja rodna i vrsna te i sama individualna obilježja« (Unsere Körperform, 1874, s. 201).

O. Hertwig: »Zametak više životinjske forme, kao što je već C. E. v. Baer opravdano primijetio, nije nikad jednak drugoj životinjskoj formi« (Werden d. Organismen, 1916, s. 222). On također kaže: »... Oplođene jajne stanice pojedinih biljnih i životinjskih vrsta u svojoj su biti jednako jedne od drugih različite i jednako su nosilice specifičnih razlika vrste kao i gotovi individui na koncu ontogeneze, s obilježjima, prema kojima mi izgrađujemo naš životinjski sistem« (Allgemeine Biologie 1920, s. 742).

Ranke: »Što mi više oštrimo svoja sjetila i pažnju, to sigurnije otkrivamo uz sličnosti i karakteristične razlike među raznim životinjskim bićima, pače i među takvima, koja u zoološkom sistemu stoje vrlo blizu« (Der Mensch I, 1911, 141).

Zoolog i filozof Hans Driesch: »Glavna je tekovina poredbene embriologije, što je pokazala, da se tip kao takav jasnije ističe u razvojnim stadijima nego li u odraslim formama, i da su stoga embrionalni stadiji među sobom sličniji nego li odrasli stadiji, i to je ono, što je istinito u t. zv. »biogenetskom osnovnom zakonu«, ali ni

specifičnih razlika, kako znamo, ne fali u embrionalnim stadijima uprkos njihovih međusobnih većih sličnosti« (Philosophie des Organischen, Leipzig 1921, st. 252).

Tad. Garbowski: »Ono, što se običaje svoditi na t. zv. biogenetski osnovni zakon, počiva ponajvećma na obmani, u koliko sve nerazvijeno i nesavršeno mora jedno drugome više manje sličiti« (Kod E. Wasmann: Die moderne Biologie und Entwicklungstheorie, s. 459). Evolucionistički prvak K. Vogt je priznao: »Kao temeljni zakon biogeneze postavilo se, da ontogeneza (razvoj individua) točno odgovara filogenezi (razvoju vrste) ... Ovaj zakon, koji sam ja smatrao, da je čvrsto osnovan na činjenicama, potpuno je lažan. Marljivo proučavanje embriologije zbilja nam dokazuje, da embrioni imaju drugu građu nego li odrasli, jer je ona upriličena posebnim prilikama, u kojima oni žive« (Isp. J. Gerard: »L'antico enigma e la sua nuovissima soluzione«. Talijanski prijevod od A. Gemelli, Firenze 1906 s. 216).

Kamo vodi dosljedna primjena »biogenetskog zakona«, najbolje očituje ovaj konkretan primjer. Činjenica je naime, da sigurno nema veće sličnosti, nego što je sličnost između embrija gibona i embrija čovjeka na koncu drugog mjeseca u veličini od 17 i 16 mm (Schwalbe, n. dj., Abb. 6 na str. 243). Ali pri tome nije čovječji zametak sličan gibonu, nego naprotiv gibonov zametak imade sasvim čovječji izgled, i to naročito u obliku glave. Imade naime potpuno zaobljenu kalotu i upravo hipervertikalno čelo. I glava drugih antropomorfa imade kao embrio i u prvoj dobi iza rođenja uopće mnogo više čovječji izgled nego u odrasloj dobi, kad gubi svako čelo i uopće zadobije bridovitu kalotu (N. dj. str. 243 sl). Kada dakle antropomorfi, naročito gibon, imadu čovječji izgled glave samo u stadiju embrija i u prvoj dobi iza rođenja, dok čovjek zadrži taj oblik također u odrasloj dobi, onda se po »biogenetskom zakonu« o opetovanju filogeneze u ontogenezi mora zaključiti, da su antropomorfi potekli od — čovjeka! Tako treba zaključiti to više, što sam Schwalbe ističe, da je čovjek u oblicima nekih organa bliži cinomorfama (dakle nižim majmunima Starog svijeta) nego antropomorfama. Međutim isti Schwalbe ne će niti da čuje o takvom zaključku. On obasipava porugom (N. dj., str. 224) one antropologe, koji su, kao Kolmann i Ranke, ostajući djelomice dosljedni, zaključili, da čovjek nije potekao od antropomorfa, nego da su ovi potekli od nekih izumrlih tipova, koji bi morali biti čovjeku slič-

niji nego današnji antropomorfi. U tom je pogledu svakako najdosljedniji Ameghino, koji veli: »Nije čovjek usavršeni majmun, nego su majmuni bestijalizirani ljudi«. (Isp. Blažić, str. 161). Ovamo ide i Westenhöfer (1930) »sa svojim nazorom, da se ljudska loza već ranije otcijepila izravno od općeg tipa sisavaca..., tako da bi se majmuni i polumajmuni razvili iz ljudskih predšasnika, a ne obrtnuo« (Cit. B. Zarnik, Čovjek u biološkim znanostima; Hrv. Enciklopedija, Sv. IV. Zagreb 1942, str. 355). Sam pak Schwalbe (N. dj. str. 312) ne zna u konkretnom slučaju ništa drugo nego — retuširati »biogenetski zakon«. No na taj je način ne samo nedosljedan nego i najbolje očituje, koliko uistinu vrijede i taj »zakon« i uopće anatomsko-fiziološki kriteriji u pitanju podrijetla čovječjeg tijela.

Nakon svega što je rečeno, jasno je, da je Haeckelov osnovni biogenetski zakon neosnovan, te je posve krivi zaključak, kad se iz sličnosti u embriju čovjeka i sisavca izvodi razvitak čovjeka bilo iz koje životinje.

M. Blažić, N. dj. s. 27. sl.; Dr. A. Smitt, N. dj. st. 101; O. Hertwig, Allgemeine Biologie (1920), st. 792.; isti, Werden der Organismen (1916) st. 222.; H. Driesch, Philosophie der Organischen (1921) st. 225., J. Gerard, L'antico enigma e la sua nuovissima soluzione (preveo iz engleskoga A. Gemelli) st. 216.

§ 5. NI ARGUMENAT IZ ATAVIZAMA ILI IZ RUDIMENTARNIH, ZAKRŽLJALIH ORGANA NE DOKAZUJE ČOVJEČJI RAZVITAK IZ ŽIVOTINJE.

Kao daljnji zoološki dokaz za čovječji razvitak iz životinje navode evolucionisti rudimentarne organe, t. j. organe, koji su, kažu, nekoć imali određene funkcije, a kasnije su postali beskorisni i zaostali u nekom zakržljalom obliku. To su atavistički životinjski ostaci, koji su u današnje stanje došli zbog neuporabe. Prema teoriji evolucije ovi su dakle organi dokaz za razvitak organizma iz onih životinjskih formi, gdje su ti organi imali važnu djelatnost.

I kod čovjeka imade takvih rudimentarnih organa (23). Dosljedno evolucionisti zaključuju, da se je čovjek razvio iz životinja, gdje su ti organi vršili važne funkcije.

a) Ovdje ponajprije naglasujemo, da se je prije rudimentarnim organima smatralo neke organe, kojima je moderna fiziologija označila

(23) Wiedersheim u djelu »Der Bau des Mensches als Zeugnis für seine Vergangenheit« (1887) kaže, da ih u čovjeku ima 107.

vrlo važnu biološku svrhu. Tako su n. pr. t. zv. žlijezde štitnjače, zatim tymus (žlijezda, koja nestaje pubertetom), smatrane rudimentarnim organima, dok današnja znanost poznaje njihovu ogromnu vrijednost za život. Darwin je na pr. ustvrdio, da slijepo crijevo »ne samo što je bez koristi već katkada prouzrokuje i smrt«. Danas naprotiv nalaze zadatak slijepog crijeva u rastvaranju biljnih sastavina naše hrane (celuloza), koja se nije mogla rastvarati u želucu ni u tankom crijevu, kod čega slijepo crijevo paralizira otrovno djelovanje onih bakterija, koje vrše spomenuto rastvaranje. Rudimentarnim organom dugo je također smatrana t. zv. epifiza ili očna žirka. To je žlijezda, koja se nalazi u središnjem dijelu mozga, a veličine je graškova zrna. Po evolucijonistima ovo t. zv. tjemeno oko, dokaz je, da su sisavci i s njima čovjek gušterskog podrijetla. No danas smatra biologija epifizu vrlo važnom žlijezdom, koja izlučuje t. zv. hormon, sok, koji je vrlo važan i potreban za normalni razvitak djeteta.

Kad je prije nekih 60 godina pronađena zadaća štitaste žlijezde, koja je bila smatrana rudimentarnim organom, napisao je evolucionista Huxley: »Nova otkrića važne funkcije žlijezde thyreoide mora da bude opomena svima onima, koji obično govore o beskorisnim organima« (24).

Od velikog broja (107) rudimentarnih organa, koje je nabrojio W i e d e r s h e i m, danas je ostalo vrlo malo. Nije stoga isključeno, da će napredak znanosti pronaći životnu zadaću i svršnost i u onim organima, kod kojih je to dosada bilo nepoznato. Odatle slijedi, da bi posve izvan okvira znanstvene metode radio onaj, tko bi na temelju rudimentarnih organa htio, da iznese peremtorni, konačni dokaz za evoluciju čovječjeg tijela.

b) Protiv pokušaja transformizma, da iz t. zv. rudimentarnih organa dokaže evoluciju čovječjeg tijela, navodimo nadalje i ovo:

Po evolucionističkom naziranju iščezava ono, što ostaje bez funkcije. No imade organa, za koje oni drže, da su zakržljali već nekoliko stotina tisuća godina, a ipak nijesu iščezli. Zašto se ovo nije dogodilo, ne mogu riješiti evolucionisti. Pred ovo pitanje postavio je evolucioniste veliki njihov vođa H u x l e y postavivši dilemu: ili rudimentarni organi nijesu ni od kakve koristi, tada očekujemo, da su

(24) Isp. Gerard—Gemelli, N. dj. str. 213 (Isp. M. B l a ž i ć, N. dj. str. 41)

u dugom toku vremena morali iščeznuti, ili su od neke koristi, a tada nijesu pravi rudimenti (25).

c) Nadalje, imade rudimentarnih organa, za koje je posve očito, da ne dopuštaju evolucionističke teorije o čovječjem tijelu. Kod muškarca su n. pr. zakržljale prsne, mliječne žlijezde (sise), te žlijezda prostata, koja se čini kao zakržljala maternica. Kod žena opet postoje zakržljali neki muški organi. Za te organe opravdano se postavlja pitanje: »Ili su oni bili nekada u porabi ili nijesu. Ako nijesu, tada se oni uopće ne mogu smatrati zakržljalima, jer su bili od svog postanka kržljavi toliko, da nijesu bili nikada u uporabi. Ako su pak ti organi bili u porabi, onda su mužjaci ne samo dojili nego i rađali mlade. Tko može dokazati takvu dvospolnost, hermafroditizam? U sisavaca nema mu ni traga. Kud onda u potragu za njim? Gdje su i kakvi paleontološki nalazi, u kojima bi se moglo ogledati ovo cijepanje spola ili prelaženje iz dvospolnosti u jednospolnost«? (M. Blažić, Evolucija i postanak čovjeka, str. 42).

Iz ovoga je očito, da rudimentarni organi, kad bi uistinu i postojali, još ne bi bili dokaz evolucije.

Logički slijedi, da je neopravdano Haeckelovo ismjehivanje onih biologa, koji su razlog opstojnosti rudimentarnih organa nalazili u simetriji. »Zato, za onoga, koji vjeruje u opstojanje natprirodnog Stvorca, za onoga, koji baš Njegovoj stvaralačkoj inteligenciji pripisuje ljepotu, red, harmoniju prirode, nije nikakav smiješni apsurd pomisao, da su neki rudimentarni organi samo zato, da istaknu što veću pripadnost istoj grupi, u kojoj su i posjednici dobro razvijenih odnosnih organa, ili da povećavaju što veću simetriju i jedinstvo Stvorčeva plana« (M. Blažić, n. dj., str. 43).

F. Birkner, Die Rassen der Menschheit (1913), st. 292; M. Blažić, N. dj. 37. sl.; Dr. L. Gaia, L'evoluzione e la scienza (1921), str. 118., Gerard—Gemelli, N. dj. str. 212.

§ 6. OSVRT NA T. ZV. DOKAZE »OPĆEG ŽIVOTINJSKOG PODRIJETLA« ČOVJEKA.

Da se vidi, kako su izneseni dokazi uistinu bez svake dokazne snage, navest ćemo još neke činjenice i okolnosti. Time u vezi navest ćemo i nove pokušaje i teorije za rješenje čovječje descendencije.

---

(25) Isp. M. Blažić, N. dj. 42.

1. — Osnovni temelj antropološkog transformizma jest neistinit.

Antropološki transformizam tvrdi, da je nauka o čovječjem razvitku iz nižih životinja samo zaključak, dedukcija iz općeg biološkog evolucionizma. Držeći naime, da je postepeni razvoj čitavog životinjskog carstva dokazan, on odatle izvodi zaključak, da ni čovjek ili barem njegovo tijelo ne može biti izuzeto od tog zakona. Dakako prema materijalističkim i pozitivističkim biolozima ovaj zakon evolucije osniva se na potpunom determinizmu.

Na to nam je odgovoriti slijedeće:

a) Danas je determinizam i na onom području, gdje se općenito smatrao u pravu, t. j. u fizikalnim znanostima pokoleban. G. 1927 naime postavljen je »zakon indeterminizma« (L. de Broglie, La physique nouvelle, Paris 1937). Nasuprot determinizma naime, koji je smatrao, da su sve pojave točno odredene i kao takve uvijek predvidljive, naučni indeterminizam, koji se pojavio u znanosti s novom, t. zv. kvantnom fizikom, zabacuje to stajalište. Postoji, uči ovaj indeterminizam, čitav niz zbivanja, koja se nikako ne dadu predvidjeti. Zašto? Po mišljenju jednih stoga, jer su naši instrumenti za predviđanje nesavršeni. No po mišljenju drugih, i to većine, zato, jer je upravo kriva pretpostavka, da je sve fizičko zbivanje determinirano, i jer je upravo sveopći determinizam kao naučna pretpostavka kriv. U pozadini svega je stvarnost, koja izmiče i koja će uvijek izmicati i najsavršenijim instrumentima opažanja, jer je ona, kako kaže prof. Hondl, »analogna ili identična sa slobodnom voljom« (Pogledi suvremene fizike, st. 95, 96).

b) Što se pak tiče općeg biološkog evolucionizma, u nj su počeli mnogi ozbiljno sumnjati ili ga izravno pobijati. Tako A. L u n n, D e w a r, L e v e r s o n, D w i g h t i O' T o o l e iz anglosaskih zemalja, B e r g iz Sovjetske Rusije, D e l a g e i V i a l l e t o n iz Francuske i F l e i s c h m a n n iz Njemačke (26).

Paleontolozi svojim paleontološkim materijalom i njegovom geološkom kronologijom uzdrmali su opći biološki evolucionizam. Dakako, što je veća labavost općeg biološkog evolucionizma kao polazne točke, to je manja vrijednost i antropološkog transformizma, koji je odatle izveden.

(26) Isp. A. Lunn, Je li ispravna teorija evolucije; Hrv. Smotra, II. (1934) str. [illegible]

2. — Descendenciju čovjeka ne dokazuje ni opće ustrojstvo čovječjeg tijela.

Pristaše antropološkog transformizma navode, kao što smo vidjeli, kao dokaz svoga zaključka opće ustrojstvo čovječjeg tijela, koje svakako očituje i odrazuje u sebi anatomsko-fiziološku organizaciju viših sisavaca, pobliže reda Primata. Po transformistima naime anatomsko-fiziološke sličnosti vrijede kao t. zv. dokaz »općeg životinjskog podrijetla«, koje da je time nedvojbeno utvrđeno (Scnwalbe, N. dj. s. 226 s.).

No po vlastitom priznanju transformista pored nekih temeljnih sličnosti još uvijek ostaju silne (312 na broju) razlike između čovječjeg tijela i dapače onih majmuna, koji su najviše razvijeni, t. j. onih iz familija antropomorfa ili antropoida, među kojima je opet čimpanza najsličniji čovjeku. Napose je značajno, da antropolozi (na pr. Weinert i Adloff) priznaju ireduktibilnost, neizvedivost tako važnih organa, kao što su zdjelište, donji ekstremitet (noge), palac na ruci i zubi.

Zato faktične sličnosti mogu upućivati i na nešto drugo, nego što je genetička, rodoslovna i unutarnja srodnost kao jedina prava srodnost zajedničkog podrijetla. Prema naravi pojedine sličnosti može zajednička sličnost upućivati ili na neku tako reći »apriornu« srodnost, t. j. idejnu i plansku, ili na »aposteriornu« srodnost, t. j. konvergenciju. T. j. ili su bića, koja imadu sličnu anatomsko-fiziološku građu, neovisno nastala i razvila se prema unaprijed zamišljenoj ideji i nacrtu, ili su nastala konvergencijom, t. j. uslijed jednakog načina života i upliva jednakih okolnosti.

3. — Tipogeneza i konvergencija kao teorije za tumačenje anatomsko-fizioloških sličnosti čovjeka i životinje.

Spomenuli smo, da faktičke sličnosti čovjeka i životinje mogu upućivati ili na apriornu, idejnu ili plansku sličnost ili na aposteriornu. Prvu mogućnost, t. j. apriornu srodnost, već je u 18. stoljeću naglasio glasoviti biolog Cuvier, a prije tridesetak godina spomenuo etnolog P. W. Schmidt (Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes; Esser-Mausbach, Religion-Christentum-Kirche, 2. izd., München, Bd. I. str. 533 s.), zadnjih pak godina o njoj opširno raspravlja pod imenom tipogeneze ili »stilgesetzliche Morphologie« biolog B. Steiner, autor knjige istoga

naslova, koje glavni sadržaj i napose zaključke sam daje u članku »Abstammungslehre und rudimentare Organe« (Natur und Kultur, Bd 33, 1936, str. 45 ss.). Polazna mu je naime točka ovdje gore istaknuta i sigurno uglavljena homologija, t. j. istovetnost generatornih organa, iz koje on izvodi ovu dilemu: ili su per absurdum svi sisavci nekoć bili totalni hermafroditi, ili t. zv. rudimenti u čovječjem tijelu ne dokazuju ništa u prilog antropološkog transformizma nego otkrivaju tipogenezu. Tim pak imenom ili »idealističkom«, stilskom (stilgesetzlich) morfologijom Steiner označuje opće principe nacrta, prema kojima su pojedine vrste stvorene neposredno, ali kao sukcesivni međusobno slični tipovi tako, da je svaka vrsta »idejno srodna« s prethodnom i slijedećom vrstom i ostaje u »stilu« bližih i daljnjih vrsta; zato se vrste dadu sistematizirati u rodove, familije, redove, razrede i koljena. Sličnu tipogenezu, ali ograničenu na razrede (ili koljena) zastupaju E. Dacqué (Organische Morphologie und Paläontologie, Berlin 1935) i O. Kuhn (Typische Betrachtungsweise, u »Acta biotheoretica«, Nr. 6, 1942), dok O. Kleinschmidt (Die Formenkreislehre und das Weltwerden der Organismen, Halle 1926) i C. T. Kempermann (Am Wendepunkt der Stammesgeschichte, Jena 1936) nekako poput Augustina i Grgura Niškoga govore o »prvobitnim klicama« vrhovnih tipova (razreda ili koljena), koje da su istodobno i međusobno neovisno nastale već u Prekambriju i onda se u izoliranim linijama razvijale svaka za sebe do njihovih današnjih vrsta (cit. G. Heberer, Abstammungslehre und Menschheitsentwicklung; Forschungen und Fortschritte, 20. Jahrg. 1944, str. 111 s. uz Abb. 1).

O drugoj mogućnosti, t. zv. aposteriornoj srodnosti ili konvergenciji, već je prije navedeno, da se ona danas antropolozima nameće u brojnim slučajevima ne samo kao mogućnost nego i kao činjenica, i to upravo unutar razreda sisavaca uopće i unutar reda Primata napose.

4. — Paleontologija je vrhovni sudac u ocjenjivanju dokazne vrijednosti anatomsko-fizioloških kriterija.

Kad se postavi dilema, kako će se protumačiti anatomsko-fiziološka sličnost čovjeka i nekih životinja, da li je naime među njima prava genetička, rodoslovna srodnost ili samo tipogeneza ili konvergencija, ne može, kako smo vidjeli, dati dovoljni kriterij ili dokaz ni jedan

od navedenih dokaza t. zv. »općeg životinjskog podrijetla« čovjeka. Tu ostaje vrhovni sudac paleontologija.

Svaki naime i najljepše »pristali« zamišljeni morfološki razvojni lanac mora pasti, ako se njegove pojedine karike pojavljuju s obratnom ili makar samo paralelnom geološkom kronologijom. To jasno očituje u citiranoj izjavi Le Gros Clark, a to je isto morao posebno naglasiti i sam H. Weinert, učenik spomenutog Schwalbe-a i danas tako reći zadnji protagonista ortodoksnog (mehaničkog) darvinizma. On je naime na prvom internacionalnom kongresu prehistorijskih i protohistorijskih znanosti g. 1932 u Londonu izjavio: »Zadnji će dakle dokaz za naše podrijetlo uvijek trebati da pridonese paleontologija; sve druge poredbene znanosti pružaju samo uputstvene dokaze (Indizienbeweise); pravi dokazni materijal može se naći samo u fosilnim ostacima kostiju« (cit. R. Köppel, Zur Urgeschichte Palästinas, Roma 1937, str. 64 s.).

Prema tome u dilemi: da li genetička srodnost ili samo tipogeneza i konvergencija, ne mogu odlučivati anatomsko-fiziološke sličnosti kao t. zv. dokazi »općeg životinjskog podrijetla« čovjeka. Naprotiv tu su presudni jedino paleontološki nalazi u svojoj objektivno uglavljenoj geološkoj kronologiji, oni naime t. zv. dokazi »specijalnog životinjskog podrijetla« čovječjeg tijela, t. j. dokazi, koji bi pokazali, na koji se niži životinjski tip oslanja čovjek kao na svoj izvor.

5. — Mišljenja transformista o nižem životinjskom tipu, na koji bi trebalo priključiti čovjeka.

Jer je paleontologija, t. j. paleontološki materijal i njegova geološka kronologija, dakle fosili, vrhovni sudac vrijednosti anatomsko-fizioloških kriterija u vezi s pitanjem čovječje descendencije, nastaje konačno i odlučno pitanje, gdje bi na temelju paleontološkog materijala imao biti konkretni priključak čovjeka na neki određeni niži životni tip, ili kakvo bi, uzevši precizno, bilo njegovo biološko »rodoslovlje«?

A obzirom na to pitanje, kako je već gore spomenuto, svi antropolozi otvoreno priznaju, da antropološki transformizam nije došao dalje od nagađanja s velikim razilaženjima u genealoškim konstrukcijama pojedinih antropologa.

i da u tom pogledu situacija postaje sve zamršenija.

Već je poučno, da se u tim »rodoslovljima« iz prve periode, koju započinje Häckel i završuje Klaatsch, dade ustanoviti postepeni uzmak traženog priključka sve niže po ljestvici kralježnjaka i ujedno sve dalje unatrag u geološku prošlost: od antropomorfa (čovjeku sličnih majmuna) iz diluvija (pleistocena) u kvarternaru ili iz pliocena na svršetku tercijara preko širokonosnih majmuna do polumajmuna iz miocena u polovici tercijara, pa onda preko kukcoždera kao navodnog prvobitnog tipa viših ili placentalnih sisavaca iz eocena (i paleocena) na početku tercijara (međutim nedavno u Mongoliji otkriveni i sada najstariji poznati kukcoždеr Deltatherium pripada Kredi sekundarne epohe!) sve do prototipa svih kralježnjaka onkraj čitavog tercijarnog i sekundarnog razdoblja u samoj primarnoj epohi ili paleozoiku! Međutim ipak nijedno ovo rodoslovlje ne može između nekoliko hiljada fosilnih kralježnjaka, što prolaze kroz četiri geološka razdoblja, precizno i kategorički označiti nijedan određeni oblik, koji bi predstavljao neposrednog »praoca« čovječjeg tijela (P. W. Schmidt, 1. c., str. 525—529). Drugim riječima: čim dođe do njegove bliže isporedbe s nekim drugim životnim tipom, na koji bi se genetički rodoslovno imao privezati čovjek, odmah se ispoprijeće »nepremostive zapreke« pozitivnom zaključku, odnosno odmah se očituje, da je čovječje tijelo nesamo neki određeni »tip za sebe« nego i nešto kao »prototip višeg sisavca uopće« ili opet »za sebe« (o tom ćemo još kasnije govoriti).

Klaatsch je u traganju za priključkom dotjerao sve do primitivnih kralježnjaka primarne epohe, a Schwalbe (1. c., str. 224), koji se, kao i njegov učenik Weinert, još držao antropomorfa iz pliocena na svršetku tercijara ili dapače iz pleistocena u kvarternaru, bezobzirno se ruga i onima, koji traže priključak kod nižih sisavaca na početku tercijara. Međutim i on (ib., str. 336) mora priznati, da t. zv. »specijalni dokazi životinjskog podrijetla« čovjeka na temelju paleontološkog materijala ne dozvoljavaju ništa više nego samo hipotetska »rodoslovlja« kao »predočivanje (Veranschaulichung), formulaciju nazora o podrijetlu različitih oblika i o njihovoj međusobnoj vezi«.

Nekoliko godina kasnije piše Miller Gerrit: »Mi ne bismo oklijevali priznati, da mjesto dokaznih karika između čovjeka i dru-

gih sisavaca sada ne posjedujemo ništa više nego nekoliko okamina tako fragmentarnih, te se dadu tumačiti ili kao takve karike ili kao nešto drugo« (s. Miller Gerrit, The controversy over human »missing links«. From the Smithsonian Report for 1928, Washington 1929, str. 446; cit. »Anthropos«, Bd XXVI, 1931, str. 610.).

Ako se M. Gerrit (Amerikanac) g. 1928. još mogao pozivati na fragmentarnost čovječjih fosila, to su odmah narednih godina iza njegova teškog priznanja slijedila neočekivano brojna otkrića najrazličitijih tipova fosilnog čovjeka, tako da je kroz zadnjih 10 predratnih godina u tom pogledu došlo na svijetlo dana više nego kroz prethodnih 50 godina. Ali u punom jeku tih otkrića daje drugi Amerikanac o genealoškim konstrukcijama upravo porazno svjedočanstvo. Na spomenutom naime antropološko-etnološkom kongresu u Londonu g. 1934 (Compte-rendu . . ., str. 69 s.) veli Gregory u drugom programatskom referatu »Man's Place among the Primates«, što je slijedio odmah iza uvodnog i također značajnog referata od Le Gros Clark-a, ovako: »... Što se tiče prave naravi srodstva između čovjeka i majmuna i obzirom na ustrojstvo i obzirom na rodoslovlje, tu se mišljenja razilaze... Čini se, da ovu razliku u zaključcima ne treba pripisati nikakvim materijalnim razlikama u činjenicama, nego da je treba pripisati poglavito radikalno različitim postulatima o načinu razvitka....«

To je dakle priznanje, da iz samih činjenica ne slijedi nikakav zaključak u pogledu prave naravi niti strukturalnog ili »općeg životinjskog srodstva« na temelju četverovrsnih anatomsko-fizioloških sličnosti niti filogenetskog ili »specijalnog životinjskog srodstva« između čovječjeg tijela i majmuna na temelju paleontološkog materijala. Naprotiv su za bilo kakav zaključak u tom pogledu prethodno potrebiti izvjesni postulati, prema kojima se onda udešuju činjenice!

A »radikalno različiti postulati«, usvojeni od pojedinih antropologa, kako Gregory navodi u istom referatu, zahtijevaju ove različite zaključke: ili ortodoksni darvinizam (Weinert) s priklju-

čkom na neke (u fosilima izravno nedokumentirane i zato samo pretpostavljene) antropomorfe (čovjeku slične majmune) u pliocenu na koncu tercijara, ili o r t o g e n e z u (Osborn) s priključkom na različite, isto tako neodređene, hipotetske predstavnike ishodnih oblika u ranom tercijaru (ili s jednakom prazninom u sekundarnoj ili primarnoj epohi), ili s t r m o g l a v u m u t a c i j u (sam Gregory) s priključkom na antropomorfe u miocenu u sredini tercijara (ili principijelno zapravo »gdje bilo«). Drugim riječima: pošto niti iz anatomsko-fiziološkog niti iz paleontološkog materijala ne slijedi nikakav jednoznačan, t. j. određeni zaključak, onda »radikalno različiti postulati«, prema kojima se udešuju i prekrajaju činjenice, i od njih diktirani zaključci jesu baš ono, što bi trebalo dokazati! Zato su tu na mjestu »gorke pilule«, što ih dijeli L u n n engleskim intelektualcima: »Manjak logike, tako općenit u evolucionističkoj literaturi, a ne sama teorija evolucije, jest ono, čemu se prigovara... Zašto je svjedočanstvo geologije nesavršeno? jer smo još uvijek bez posrednih članova, koji manjkaju (missing links). Zašto smo bez posrednih članova, koji manjkaju? jer je svjedočanstvo geologije tako nesavršeno« (A. Lunn, The flight from reason, 2. izd., London 1932, str. 176.). Ili: »Volja za vjerovanje među scientistima (t. j. pozitivistima) barem je tako moćna kao među teolozima« (N. dj. S. 174.).

Ta zamršena situacija nije se popravila niti na koncu spomenute 10-godišnje periode velikih otkrića fosilnih hominida. Ustinu se samo još pogoršala. Tako piše R. K ö p p e l (Zur Urgeschichte Palästinas, Roma 1937, str. 64 s.): »Mnogo traženi priključak ljudskog roda na stablo Primata postaje usprkos, dapače upravo poradi (fosilnih) nalaza sve sumnjiviji (dvojbeniji). Nitko ne zna, gdje treba nadovezati na realne fosile. Konstruira se kroz sredinu između x i y« (mitten durch zwischen X und Y; t. j. negdje u sredini između dva hipotetska oblika). Na istome mjestu još dodaje u noti: »Premda mnogi autori poradi opće teorije evolucije traže »priključak«, to ipak naglasuju, da taj nikako nije dokazan, dapače, da se u tako mlado doba, kao što je pliocen (na koncu tercijara), ne može niti očekivati...« Dalje od običnoga natezanja s »rodoslovljima« nije došao niti H. Weinert (Die Entstehung der Menschenrassen, Stuttgart 1938, str. 15, 25 s.), a on je na temelju neposrednog uvida izvanredno verziran u paleontološkom materijalu. Njegovo se gombanje najgore odražuje u n e d o s l j e d n o m t i p o l o š k o m o c j e n j i v a n j u izvjesnih crta upravo onih kroz 10 predratnih godina otkrivenih fosilnih ho-

minida, kao i u tome, što je stalno na »ratnoj nozi« s njihovom geološkom kronologijom, koja nemilosrdno prevrće njegove »razvojne stupnjeve« i tako uništava njegove upravo očajne napore, da ortodoksnom darvinizmu na umoru produlji život injekcijama kamfora, kako će to kasnije pokazati neki primjeri. Međutim su se na spomenutom Londonskom kongresu u antropološkom odsjeku čuli i drugi simptomatični glasovi. Tako S. Zuckermann skromno govori o »filogenetičkim spekulacijama« (Compte-rendu..., str. 72), a J. B. S. Haldane (ib., str. 87) u vezi s pitanjem krvnih grupa i rasnih biljega daje ovaj spasonosan savjet: »U sadašnjem je času važnije, da se prikupljaju podaci, nego da se pokušava na postojećim faktima osnivati široke teorije.«

6. — **Razlozi zabune među transformistima.**

Situacija se za antropološki transformizam prema svemu, što je dosada navedeno, očevidno veoma pogoršala i zamrsila. Tomu su dva razloga, koji su usput već bili više ili manje tangirani, a proizlaze iz nekih općih anatomsko-fizioloških ili morfoloških konstatacija i iz najnovijih otkrića čovječjih fosila, dakle s područja obiju vrsta kriterija, s kojima uopće mogu operirati biološke znanosti. Ovi su razlozi izazvali otklon ortodoksnog darvinizma i uputili antropološki transformizam, da potraži nova utočišta u ortogenezi i strmoglavoj mutaciji.

a) Što se tiče morfoloških konstatacija, sve se više uviđa izvjesna činjenica, na koju u Häckelovo vrijeme vjerojatno nijesu niti pomišljali, a o čemu se izvan prirodoslovnih krugova obično niti danas ne vodi računa. Čovječje naime tijelo, tako savršeno izgrađeno u »tehničkom« pogledu, u biološkom je pogledu veoma jednostavno i primitivno.

Kako ističe antropolog Lebzelter, tjelesna inferiornost čovjeka prema drugim životnim tipovima upravo je notorna. Čovječje tijelo nije naime nikako specijalizirano, t. j. udešeno i opskrbljeno za borbu s prirodom: nije udešeno niti za trčanje niti za skakanje niti za penjanje; nema niti oštrih zubi niti jakih nokata; nije specijalno opredijeljeno niti za biljevnu niti za mesnatu hranu; sasvim je lišeno toploga pokrova. Tako posred bojovne okoline uopće

stoji zapravo bez obrane. A iz utvrdene fizičke slabosti čovjeka prema prirodi Lebzelter zaključuje, da su prvi ljudi mogli živjeti jedino u tropskim i suptropskim šumskim krajevima: »Možemo sa znatnom vjerojatnošću označiti također i onaj dio tropskog prašumskog područja, gdje je čovjek prvobitno boravio. To je kontinentalni prašumski pojas južne Azije«. Taj se pojas još i u diluvijalno doba protezao bez prekida sve do zapadne Afrike (dakle i kroz južni dio Prednje Azije). Tu su prvobitni ljudi za prvu nuždu, dok još naime nijesu dostatno pronikli umjetno užiganje vatre niti stvorili jače oruđe i oružje, mogli naći: u blagom podneblju zaštitu svoje golotinje i u ogromnom drveću zaklon od grabežljivih zvijeri, a u šumskom voću, korijenju i sitnim životinjama dostatnu hranu (V. Lebzelter, Rassengeschichte der Menschheit, Salzburg 1932, str. 19 s., 23, 44). Ta je slabost čovječjeg tijela činjenica, s kojom muku muči sovjetski etnolog i (bivši) ravnatelj antireligioznog muzeja u Moskvi, V. G. Bogoraz-Tan, kad na nekoliko stranica svoje knjige »Rasprostranenie kultury na zemle: Osnovy etnogeografii« (Moskva-Leningrad 1928, str. 175—181) o njoj razmatra u poredbi sa životinjama i onda zaključuje, da je čovjek od svog prvog početka neki bolesni i degenerativni biološki tip s ovim očitim paradoksom: »Od prirode goli čovjek, sasvim bespomoćan pred svakim padom temperature, postao je stanovnikom ledenih i sniježnih krajeva, kamo ne zalaze niti divlje zvijeri, koje su od studeni zaštićene gustim dlakavim pokrovom«. Dalje veli Bogoraz, da je zato kultura već u svom početku povezana s degeneracijom tog biološkog tipa, i to: »u svrhu umjetnog pokrova« i zaštite ne samo protiv izvanjskih utjecaja surove prirode nego i protiv unutrašnje slabosti njega samoga... Stvar je dakako sasvim priprosta: fizičku slabost čovjeka neisporedivo obilnije nadoknađuje njegov razuman i slobodan duh. Tako psiholog K. Bühler i za njim antropolog Lebzelter (l. c., str. 18 s.) ističu: »... U životinjskom svijetu nalazimo asocijativno pamćenje ili, što je isto, dresuru. Životinja se na slobodi uči i snalazi pomoću uspjeha i neuspjeha, a čovjek proniče stvari (hat Einsicht in die Dinge) i čini otkrića pomoću predomišljanja i pronicavosti, drugim riječima: čovjek ne biva prilagođen pomoću selekcije ili drugih bioloških faktora nego sam sebe prilagođuje pronićući uvjete života. Time čovjek zauzimlje apsolutno izuzetan položaj u (biološkom) sistemu, te se vrsta i rasa pod utjecajem razuma izgrađuju uz

»sasvim drukčije preduvjete nego u ostalom živom svijetu«. Uostalom i sam Bogoraz (l. c., str. 172) lojalno priznaje, da upotrebljavanje nekog oruđa, makar i sastavljenog, sa strane zatvorenih čimpanza na majmunskoj postaji na otoku Tenerifi ne dokazuje ništa u prilog »intelektualnih« sposobnosti čimpanze, jer »ipak se ne smije zaboraviti, da su se ovi pokusi izvodili u promijenjenim okolnostima (života čimpanze), pod neposrednim utjecajem čovječje kulture i pouke«. Međutim sve to ništa ne mijenja na činjenici, da je čovječje tijelo onakvo, kako ga crta Lebzelter.

Kad je pak čovječje tijelo biološki tako primitivno, t. j. nediferencirano i nespecijalizirano, nešto kao prototip višeg sisavca ili viši sisavac »in genere« (kao opći pojam), na koje će se druge organizme onda moći priključiti, ili odakle će se dati »izvesti«, kad su svi viši životinjski tipovi, napose Primati, već u pliocenu, miocenu i još dalje unatrag u tercijaru sasvim specijalizirani? Na tome inzistira Köppel (l. c., str. 64 s.) u nastavku svoje više gore citirane opaske o traganju za priključkom: »... Kako bi se »primitivan« (t. j. nediferenciran i nespecijaliziran) oblik trebao (mogao, sollte) naravnim načinom održati u višem koljenu kralježnjaka, gdje je ipak sve drugo, što očituje komparabilnu visinu razvoja i organizacije, već specijalizirano? ... Većina anatoma i antropologa otklanja sve antropoidne majmune kao već »previše razvijene, previše specijalizirane ...« A Sergi apodiktički tvrdi, da su specijalizirani biološki tipovi praktički perzistentni: »Iz živih definitivno diferenciranih oblika ne mogu nastati različite forme ili (forme) drugog tipa« (G. Sergi, Il posto dell'uomo nella natura, Torino 1929; cit. »Anthropos«, Bd XXIV. 1929, str. 357.).

Drugim riječima: iz ovakvih principa i iz činjenice, da je čovječje tijelo uistinu nediferencirano i nespecijalizirano, antropološki transformizam može povući samo jedan dosljedan zaključak, isti naime, koji bi po »biogenetskom zakonu« slijedio iz posebno kvalificirane sličnosti između embrija čovjeka i embrija gibona: nije se čovječje tijelo razvilo iz antropoidnih majmuna, nego su se ovi razvili iz čovječjeg tijela! Osim rijetkih izuzetaka (koji su već citirani, i među kojima Westenhöfer (1930) izvodi čovjeka »od općeg tipa sisavaca«) antropolozi ipak ne će da povuku takav zaključak, pa odatle eto prvi razlog zamršene i pogoršane situacije, a proizlazi iz morfolo-

ških ili anatomsko-fizioloških konstatacija. Spas iz tog položaja traže antropolozi poglavito u ortogenezi.

b) Što se pak tiče najnovijih otkrića čovječjih fosila kao drugog razloga takve situacije, već je tijekom ovog osvrta na morfološke kriterije te u vezi s konvergencijom postalo jasno, da u pitanju genetičkog, rodoslovnog srodstva sve ovisi od paleontološkog materijala i njegove geološke kronologije. To je vrhovni sudac morfoloških kriterija, kako to sve više uviđaju i sami antropolozi. A u tom pravcu izgledi antropološkog transformizma zadnjih su se godina neočekivano i izvanredno pogoršali, kako će očitovati podaci paleontološke antropologije i prehistorije u slijedećoj točki. Izlaz iz te situacije misle antropolozi naći poglavito u strmoglavoj mutaciji.

M. Blažić, N. dj. st. 38., O. Storch, Natur und Kultur 1937, st. 489., A. Lunn, Je li ispravna teorija evolucije (Hrv. Smotra 1934). st. 372 sl., R. Köppel, Zur Urgeschichte Palästinas, st. 64. sl.; V. Lebzelter, Rassengeschichte der Menschheit, st. 19 sl.

II. T. ZV. DOKAZI „SPECIJALNOG ŽIVOTINJSKOG PODRIJETLA" ČOVJEKA

Te dokaze, koji bi imali označiti onaj određeni tip, na koji se oslanja čovjek, uzimlju transformisti iz paleontologije. Oni naime tvrde, da postoji mnogo ostataka kostiju, koji se moraju smatrati posrednima između sadanjeg čovjeka i životinje. No ta tvrdnja transformizma, ako je i mogla imati neko značenje na temelju fosila poznatih otprilike do g. 1928, ali i tada samo dvojbeno i nesigurno, danas na temelju najnovijih otkrića fosilnog čovjeka i njegove kulture sigurno više nema oslona u paleontologiji i prehistoriji.

Međutim u ocjenjivanju argumentacije, koju transformisti žele osloniti na paleontološki materijal, treba razlikovati spomenute tri formulacije suvremenog antropološkog transformizma: ortodoksni (mehanički) darvinizam, strmoglavu mutaciju i ortogenezu.

Za razumijevanje relativne kronologije raznih fosilnih tipova i oblika, a u cilju, da se jasnije shvate navedene teorije i obeskrijepe njihovi dokazi, donosimo najprije geološku razdiobu antropozoika ili kvarternara s pripadnom fosilnom faunom te pregled fosilnih hominida.

§ 7. GEOLOŠKA RAZDIOBA ANTROPOZOIKA ILI KVARTERNARA S PRIPADNOM FAUNOM.

S time u vezi ponajprije valja upozoriti na »Pregled geoloških epoha i njihovih perioda s poglavitim paleontološkim inventarom flore i faune« u prethodnom svesku str. 229 sl.

U tom je »Pregledu« istaknuto, da je kvarternar obilježen kolebanjem između trajnijeg pada i porasta temperature u umjerenom pojasu, a između vlage i suše u tropskom pojasu. Dotični su njegovi odsjeci označeni kao glacijari i interglacijari, odnosno kao pluvijari i interpluvijari. Svi ti odsjeci zajedno, uključivši i zadnji postglacijar ili prelazni odsjek, tvore p r v u k v a r t e r n a r n u p e r i o d u: l e d e n o d o b a i l i d i l u v i j i l i p l e i s t o c e n. Druga njegova perioda, aluvij ili holocen ili »geološka sadašnjost«, obilježena je klimom, florom i faunom, kakva je danas.

Međutim ostaje još važno pitanje, koliko je u prvoj periodi u svemu bilo glacijara i prema tome onda interglacijara, kojih je naime po naravi same stvari u svakoj kombinaciji uvijek za jedan broj manje od glacijara. U tom se pitanju u novije vrijeme opet razilaze mišljenja stručnih geologa. Dok se prije nekoliko decenija raspravljalo, da li je bilo četiri, tri, dva ili dapače samo jedan glacijar (u tom dakle zadnjem slučaju uopće bez ikakvog interglacijara), zadnjih se godina debatira o pet, četiri ili tri glacijara s četiri, tri ili dva interglacijara u umjerenom pojasu, odnosno analogno o toliko pluvijara i interpluvijara u tropskim krajevima. Pri tome je polazna točka istraživanje »fosilnih« ledenjaka u Evropi, a tu se čini, da uistinu postoji stvarna razlika između alpinskog i nordijskog područja.
Kvadriglacijarizam može za dogledno vrijeme služiti kao okvir za takvu razdiobu iz dva razloga. Ponajprije kvadriglacijarizam imade još uvijek dosta pristaša. Osim toga je kvadriglacijarizam dobio novu potvrdu na Javi (i u Africi?), a S. Ameriku (uz evropsko alpinsko područje) kao da triglacijarni sistem uopće ne svojata za sebe. Nadalje prehistoričar Abbé H. Breuil, danas neosporni prvak u istraživanju protolitika ili starijeg kamenog doba, raspoređuje njegove tipove oruđa ili »industrije« u okviru kvadriglacijarnog i kvadripluvijarnog sistema. A tu kronologizaciju protolitika ne samo sve više usvajaju na području prehistorije nego dapače upotrebljavaju kao kriterij geološke kronologije diluvijalnih slojeva uopće i hominidnih fosila napose, i to također u izvanevropskim krajevima. (Milankovićev kvinarni sistem zasada još ne dolazi u obzir u tom pogledu.)

Zato je i o v d j e d e t a l j n i j e r a z l i k o v a n j e d o n j e g, s r e d n j e g i g o r n j e g d i l u v i j a p r o v e d e n o u o k v i r u k v a d r i g l a c i j a r n o g s i s t e m a uz pripomene o važnijim razlikama ili sukladnostima s obzirom na triglacijarizam. Pri svemu tome u vidu je n a p o s e E v r o p a.
Što se tiče d i l u v i j a l n e f l o r e uopće, ona je jednaka sadašnjoj, ali u Evropi i klimatski srodnim krajevima njezine kategorije variraju prema temperaturi pojedinih odlomaka pleistocena. U interglacijarima s toplom vlažnom klimom prevladava suptropska šuma. U glacijarima s hladnom vlažnom klimom na račun šume širi se arktička tundra s mahovinama i lišajima uz

izolirane skupove kržljavog drveća. Za svakog prijelaza iz glacijara u interglacijar i obratno s hladnom suhom klimom šumu i tundru potiskuje stepa, mjestimice ispresječena sa šumicama poput parkova. U sadašnjosti se ocrtane tri klimatsko-florističke faze susreću n. pr. na euraziijskom području u zonama između Crnog mora i Ledenog oceana: u južnom Kavkazu suptropska šuma, oko sjevernog dijela Kaspijskog jezera i dalje na sjever otprilike do srednjeg Urala stepa, a još dalje na sjever sve do arktičke obale tundra. Zato se također fauna ovih zona uglavnom podudara s faunom dotičnih odlomaka diluvija uz izuzetak onih oblika, koji su za pleistocena izumrli sasvim ili iz drugih uzroka nestali iz navedenih eurazijskih krajeva.

1. — Donji pleistocen ili diluvij: obuhvata glacijar Günz, interglacijar Günz-Mindel i početak glacijara Mindel (Elster). U triglacijarnom sistemu čitavi se taj vremenski odsjek (osim početka glacijara Mindel ili Elster) pribraja pliocenu, a to pogotovu vrijedi za Milankovićev interglacijar Günz-Dunav i glacijar Dunav.
Fauna donjeg diluvija u svakom slučaju imade još pliocenski značaj u znatnom opsegu.

Majmunska čovjekolika i isključivo fosilna podfamilija Australopithecinae zapravo pripada pleistocenu, jer počinje istom pri završetku pliocena ili tek u donjem diluviju, dok u gornjem diluviju izumire sasvim. Njezini su članovi čovjeku još sličniji nego gorila ili čimpanza iz miocenske i pliocenske fosilne podfamilije Dryopithecinae, t. j. sadašnje podfamilije Anthropopithecinae. Najsličniji je čovjeku Australopithecus br. 2, zato u dva svoja primjerka nazvan također Plesianthropus i Paranthropus. Ali baš taj se oblik pojavljuje upravo u vrijeme izumiranja cijele podfamilije, t. j. pripada istom gornjem pleistocenu, kad je ljudski rod već proživio najveći dio svog dosadašnjeg vijeka.

U donjem naime diluviju čovjek je već proširen gotovo u svim periferijskim krajevima čitavog Starog svijeta: u Engleskoj i Njemačkoj, u istočnoj Africi, na Javi i u Kini (v. Pregled, citiran niže dolje). U triglacijarnom sistemu ovi se nalazi ljudskih kostiju ili predmeta kulturne djelatnosti (tako Nihowan u sjevernoj Kini bez čovječjih kosti) moraju izravno pribrojiti bar završnom pliocenu. Ali i u kvadriglacijarnom sistemu neizravno dokazuju opstojnost pliocenskog čovjeka. Mora se naime pretpostaviti znatan prethodni odsjek vremena, koji je bio potreban, da se ljudski rod iz nekog središta (u jugozapadnoj Aziji) proširi do čitave periferije Starog svijeta.

Osim toga jedan ili dva nalaza u Engleskoj (Ipswich, Piltdown) i tri nalazišta u istočnoj Africi (Kanam-Kanjera, Oldoway I i II, Garusi) moraju prema popratnoj fosilnoj fauni: Dinotherium i Mastodon, Sivatherium i Helladotherium (dva pliocenska žirafska roda), Hipparion i Chalicotherium, također u kvadriglacijarnom sistemu biti izravno pridijeljeni barem svršetku pliocena.

2. — **Srednji pleistocen ili diluvij:** obuhvata svršetak glacijara Mindel (Elster), veoma dugotrajni interglacijar Mindel-Riss (Elster-Saale) i početak glacijara Riss (Saale).

Danas se gotovo općenito glacijar Riss (Saale), s kojim počinje stvaranje prapora (Löss), smatra granicom između srednjeg i gornjeg pleistocena u Evropi i Kini tako, da u svim sistemima gornjem diluviju pripada sve ono, što slijedi iza toga glacijara. Prema tome razlike postoje samo u razgraničenju srednjeg i donjeg pleistocena. U kvadriglacijarnom sistemu, ako je dosljedno podijeljen, ta je granica glacijar Mindel (Elster), kako je provedeno u ovom pregledu. U triglacijarnom sistemu, koji gotovo čitav donji diluvij kvadriglacijarizma pridjeljuje pliocenu, ona varira kod pojedinih autora. Možda se kao općenitija shema tog sistema može smatrati ova: sam glacijar Riss (Saale) s prethodnom prelaznom fazom stepe je srednji, a puni zamah interglacijara Mindel-Riss (Elster-Saale) s čitavim razvojem prethodnoga glacijara Mindel (Elster) je donji diluvij.

3. — **Gornji pleistocen ili diluvij:** obuhvata svršetak glacijara Riss (Saale), interglacijar Riss-Würm (Saale-Weichsel), čitavi razmjerno veoma dugotrajni glacijar Würm (Weichsel) i t. zv. postglacijar ili fazu postepenog otapljanja ledenjaka do njihove sadašnje visine. Taj odsjek pleistocena danas se jednako opredjeljuje u svim sistemima.

§ 8. — PREGLED FOSILNIH HOMINIDA.

U okvir opće zoološke sistematike unijeli su evolucionisti red (ordo) t. zv. Primata. On obuhvata polumajmune, majmune i čovjeka. Za sam ljudski rod sa svim živim i mrtvim ograncima upotrebljavaju naziv Hominidae. To je pojam familije, koja se dijeli u rodove (genera) i vrste (species).

Za sadanji rod ljudski svi priznavaju, da je iste vrste poglavito poradi neograničene plodnosti međurasnih brakova. No sadašnja jedinstvena vrsta ljudi (Homo sapiens) — kažu — jest zadnji stupanj čovječjeg razvoja. Prije toga su bili drugi hominidni stupnjevi, koji su se međusobno razlikovali kao vrste, pače i kao rodovi.

Donosimo evo pregled, tabelu tih hominidnih fosila, nazivanih po raznim mjestima, gdje su nađeni, i prema oblicima ili tipovima, kojima se pribrajaju (europoidni, australoidni i pitekoidni tipovi). Za sve te fosile dokazat ćemo kasnije, da se oni ne dadu cijepati, t. j. da razni hominidni fosili nijesu među sobom različiti kao različiti rodovi i vrste, nego da su to individui jedne iste ljudske vrste.

PREGLED FOSILNIH HOMINIDA

	Fosilni tip: europoidni	australoidni ili posredni	pitekoidni
donji diluvij	IPSWICH — Engleska PILTDOWN — Engl. KANAM, KANJERA (i GARUSI?) — ist. Afrika	MODJOKERTO — Java MAUER-HEIDELBERG (donja čeljust)	ANTHROPUS:
srednji diluvij	SWANSCOMBE — Engleska CAPE FLATS, FLORISBAD i dr. — južna Afrika TRINIL — Java (bedrenjače) CROMAGNONAC:	MUMBA — ist. Afrika? STEINHEIM EHRINGSDORF PALESTINA: Šukul, Džebel Kafze i Tabun (donja čeljust)	AFRICANTHROPUS: Njarasa — istočna Afrika SINANTHROPUS: Šukutien - Peking JAVANTHROPUS: Trinil, Sangiran i Kedung Brubus NEANDERTALAC:
zadnji interglacij	Moravska: Fürst-Johanns-Höhle Italija: Olmo — Firenca	PALESTINA: Zuttijeh AUSTRALIJA: Talgai, Cohuna i Jervois GALLEY HILL — Engleska PODKUMOK — Kavkaz	Palestina: Tabun (gornji sloj) Evropa: Krapina — Hrvatska Castenodolo, Saccopastore i Grotta Guattari — Italija Kiik Koba — Krim (donji sloj) Le Moustier — Franc.
gornji diluvij: prva polovica zadnjeg glacijala	Francuska: Cro-Magnon, Laugerie-Haute, Laugerie-Basse, La Madeleine, Chancelade i dr. Francusko-talij. pogranična rivijera: Grimaldi Engleska: Tilbury - London Hrvatska: Vukovar i Brod n. S. (donje čeljusti)	COMBE-CAPELLE (Francuska) MORAVSKA: Předmost, Brno, Brüx, Podbaba OBERKASSEL — Bonn	La Ferassie — Franc. Belgija: Spy i La Naulette (donja čelj.) Francuska: La Quina, La Chapelle-aux-Saints, Pech de l'Azé i 3 donje čelj. drugdje Španija: Gibraltar i Bañolas (donja čeljust) Njemačka: Neandertal - Düsseldorf Moravska: Ochoz i Šipka (donje čelj.)
druga polovica zadnjeg glacijala	Francuska: Mas-d'-Azil i Grenelle Belgija: Furfooz i Engis Njemačka: Ofnet - Bavarska	BISCORDINE — Francuska WADJAK — Java	Java: Ngandong (Homo soloensis) Južna Afrika: Broken Hill (Homo rhodesiensis)
Sadašnje temeljne rasne skupine: europidi, negridi, mongolidi i australidi			

§ 9. ORTODOKSNI (MEHANIČKI) DARVINIZAM NE MOŽE DOKAZATI OPSTOJNOST PRELAZNIH OBLIKA IZMEĐU ČOVJEKA I ŽIVOTINJE.

I. Objašnjenje.

Veoma različiti tipovi i oblici pračovjeka, kako su sada poznati, morfološki se doduše dadu bez većih poteškoća svrstati i poredati u niz, koji bi bez dvojbe u velikoj mjeri ispunio ili barem prekrio jaz između antropomorfa (čovjeku sličnih majmuna) i sadašnjeg čovjeka i upućivao na postepeni razvoj čovječjeg tijela iz nižih organizama. Toga se posla u zadnje vrijeme prihvatio gore opetovano spominjani H. Weinert, učenik Schwalbe-a i zadnji protagonist ortodoksnog darvinizma, u svojoj knjizi »Die Entstehung der Menschenrassen« (Stuttgart 1938). Tu on primjenjuje Darwinove »izvanjske faktore« razvoja, adaptaciju (prilagođivanje) i selekciju u borbi za opstanak, kako ih je još njegov učitelj (Schwalbe, 1. c. str. 225 s.) naglasio: »stalne, u borbi s izvanjskim svijetom samo malo i postepeno izmijenjene biljege organizacije«.

Kao korijen, odakle su se razvili hominidi, jesu prema Weinertu antropomorfi.

U cijelosti bi filogenetski t. j. rodoslovni »stupnjevi« čovječjeg razvoja bili ovi:

Dryopithecus germanicus (δρύς= drvo; πίθηκος = majmun). Javlja se u miocenu i pliocenu tercijara u Europi i Africi, a u jugoistočnoj Aziji istom u pleistocenu kvarternara.

Prema Weinertu preobrazile su se najsposobnije pojedinke ovog majmuna u »prvi stupanj« hominida, i to u donjem diluviju za prvog glacijara.

Pithecanthropus erectus (πίθηκος majmun; ἄνθρωπος čovjek; erectus = uspravan). Imao bi se prema Weinertu pojaviti na početku pleistocena ili diluvija kvartenara. To nije onaj, kojega je na Javi g. 1891/2 našao E. Dubois, nego dosada nepoznati i mnogo stariji član iste izravne loze u području gornjeg Dunava, t. j. današnje južne Njemačke, gdje se za prvoga glacijara prostirao slobodan prostor između skandinavskog i alpinskog ledenjaka (Weinert 1. c., str. 13 ss., 16, 20, 24 ss., 30 s.). To bi morao biti prelazni član između čovjeka i majmuna (missing link). Baš bi zima prvoga glacijara na početku diluvija iznudila taj fatalan prijelaz iz majmuna u čovjeka:

»Ohne Eiszeit kein Mensch ... Durch die Eiszeit der Mensch« (Ib., str. 13; isp. takoder str. 20, 22).

Skupina Anthropus. To su fosili pronađeni kod Trinila i Sangirana na Javi, Šukutiena u Kini i Njarasa u Africi. Čitava ta skupina imala bi biti uopće kao »stupanj prelaznog oblika« između antropomorfida (majmuna) i hominida (ljudske familije). (Ib., str. 27 s., 30, 62 ss., 68).

Daljnji »stupnjevi« čovječjeg razvoja imali bi biti ovi: Homo praeneandertalensis (preneandertalska skupina). To je neodređeni tip, konstruiran prema fosilima nađenima u kamenolomu blizu sela Mauer kod Heidelberga i kod Steinheima, a možda i onima u Broken Hill u južnoj Africi. (Ib., str. 87 ss., 133 ss., 142 ss.).

H. neandertalensis ili »primigenius«. Svoje ime nosi od čuvenog nalaza u Neanderthalu. To je skupina, koja je u Evropi proširena od Gibraltara preko Francuske, Belgije, Njemačke, Italije, Hrvatske i Moravske do Krima, zatim u Palestini (Šukul, Džebel Kafze, Tabun, Zuttijeh), na Javi (Ngandong i možda Modjokerto) i spomenutom Broken Hill u južnoj Africi.

H. postneandertalensis. On je pobliže neodređen kao i H. praenea nd. Ovamo bi djelomice pripadali australoidni fosili iz gornjeg diluvija.

H. sapiens diluvialis. To su fosili Piltdown (i Swanscombe) i naposе H. cromagnonensis u zadnjim fazama diluvija u Evropi, nadalje Kanam-Kanjera u istočnoj i Cape Flats-Florisbad u južnoj Africi, Modjokerto i Wadjak na Javi i konačno svi fosilni Australci (Talgai, Cohuna, Jervois).

H. sapiens recens sa svim današnjim rasnim skupinama, koje su genealoški, rodoslovno razvrstane ovako: australidi bi tvorili završnu točku fosilne »srednje linije« i polaznu točku takve recentne linije s »postranim linijama« u negridima i mongolidima (uključivši Indijance obiju Amerika) i s izravnim nastavkom u europidima (bijelcima), kojima na vrhuncu razvoja stoji — H. nordicus, t. j. germanska rasa (Ib., str. 62, 65, 217, 220 ss., 245 ss., 288). Na vrhuncu dakle čitavog hominidnog razvoja, kome je korijen Dryopithecus germanicus u današnjoj južnoj Njemačkoj, jest Homo nordicus u današnjoj sjevernoj Njemačkoj kao kulminacija i kruna roda ljudskoga (Ib., str. 65).

To su evo stupnjevi čovječjeg razvoja. Nazivi autorovih filogenetskih »stupnjeva« u smislu terminologije, usvojene u antropologiji, označuju različite rodove i vrste. Prema tomu Anthropus i Homo su dva različita hominidna roda, a svaki dodatak uz prvi i drugi ovaj naziv izriče posebnu vrstu unutar tog roda (Na pr. sinanthropus pekinensis, africanthropus njarassensis i javanthr. trinilensis iz grupe anthropus; homo heidelbergensis, homo rhodesiensis iz roda homo). Što se pak tiče čitave razvojne ljestvice, treba ustanoviti, da je to u prvom redu morfološko klasificiranje faktičnih nalaza fosilnih hominida. A to je klasificiranje provedeno sa gledišta antropološkog transformizma, koji je auktor već prije usvojio kao gotovu činjenicu.

Kao što smo već ustanovili, anatomsko-fiziološki kriteriji uopće i morfološki napose jesu dvoznačni. To jest, samo iz njihove opstojnosti ne slijedi nužno jedan određeni zaključak (iz krvne sličnosti na pr. ne slijedi nužno genealogička, rodoslovna povezanost, jer ta sličnost postoji katkada i među onima, koji nijesu u bližoj rodoslovnoj vezi). Iz toga slijedi, da objektivna vrijednost Weinertove rodoslovne konstrukcije čovjeka ovisi o tome, da li se njezino klasificiranje hominidnih fosila podudara s njihovom faktičnom geološkom kronologijom, ili se to dvoje ne dade međusobno uskladiti. Jasno je naime, da čitava konstrukcija mora pasti, ako oblici »stupnjeva« Anthropus i Homo, pogotovo »Homo sapiens«, pripadaju makar samo istoj geološkoj periodi. Jer bi se prema Weinertu Homo, a pogotovo H. sapiens, morao razviti iz Anthropusa kao nesavršenijeg i zato starijeg tipa. Ovaj zaključak bit će još jači, ako se dokaže, da je Homo sapiens geološki stariji nego Homo primigenius (h. neandertalensis) odnosno, da su »finiji« suzastupnici neandertalske grupe australoidni geološki stariji od »surovijih« zastupnika te grupe, t. zv. pitekoidnih neandertalaca, što bi prema Weinertu moralo biti baš obratno.

Osim toga objektivna vrijednost Weinertove sheme bitno ovisi također i o tome, da li su Anthropus i Homo sa svojim pojedinim ograncima uistinu različiti rodovi i vrste, ili su naprotiv samo »varijacije« rase unutar jedne te iste vrste.

I doista. Sve točnija geološko-kronološka i komparativno-morfološka ispitivanja hominidnih

fosila zadnjih godina, a jednako i pripadni prehistorijski materijal, suglasno poništavaju Weinertovo filogenetsko, rodoslovno »stupnjevanje« i kao takvo i u koliko on između Anthropusa i Homo i njihovih ogranaka postavlja bilo rodnu bilo vrsnu razliku.

Sve se to dokazuje: a) protivnom ili paralelnom geološkom kronologijom filogenetskih »stupnjeva«, t. j. oprečnih tipova i oblika, zatim b) križanjem varijacijskih raspona značajnih biljega ovih tipova i njihovih pojedinih oblika uopće i u endokranijalnom kapacitetu napose i konačno c) zajedničkom istovetnom kulturnom djelatnošću svih tipova i oblika.

Napomena: (1) Da se cijela ta argumentacija u pojedinostima bolje razumije, treba imati pred očima *značajne crte tipova i oblika fosilnih hominida* i njihovu relativnu kronologiju (t. j. međusobni vremenski odnos) u okviru *geološke razdiobe kvarternara ili antropozoika.*

(2) Nakon što su i sam *Weinert* i drugi, kao *Adloff*, morali priznati uopće ireduktibilnost, t. j. neizvedivost zdjelišta, donjeg ekstremiteta, palca na ruci i zubi ne samo recentnog, sadanjeg, nego i fosilnog čovjeka iz majmunskih fosilnih uzoraka, ostaje samo još lubanja, za koju *Weinert* (l. c. str. 49) drži, da se paleontološki dade uglaviti njezina razvojna linija »od čimpanzoidnog antropomorfnog preda (t. j. Dryopithecusa) do Pithecanthropusa (ili uopće do oblika Anthropus) i odatle preko Neandertalca do pravog čovjeka«, t. j. »Homo sapiens« ili australoidnog i europoidnog tipa. Ispitat ćemo dakle, da li fosili lubanje opravdavaju Weinertovu teoriju.

Morfološki se diluvijalne lubanje uistinu dadu ponajprije razvrstati u dva glavna i znatno oprečna tipa: europoidni i pitekoidni.

Europoidni tip jest manje ili više sličan današnjim evropskim ljudima. Njegovi su stariji fosili nazvani prema pojedinim nalazištima: (Ipswich), Piltdown i Swanscombe u Engleskoj, Kanam- Kanjera (i Garussi?) u istočnoj Africi, Capensis prema Cape Flats uz druga mjesta (napose Florisbad) u južnoj Africi (i Trinil na Javi). Mlađi njegovi fosili nose ime Homo cromagnonensis prema nalazu u Cro-Magnon u južnoj Francuskoj.

Pitekoidni tip potsjeća u nekim crtama na majmune. U svom je izrazitom obliku nazvan Anthropus s podrazumijevanjem Pithecanthropus, t. j. majmun-čovjek. Pobliže je označen prema

krajevima (Afrika, Kina, Java) i mjestima pojedinih nalaza (Njarasa, Peking, Trinil-Sangiran-Kedung Brubus). Fosili općenito manje oštrih crta lubanje iz Europe, Palestine, Jave i južne Afrike nose zajednički naziv Homo neandertalensis ili naprosto Neandertalac prema nalazu u Neanderthalu kraj Düsseldorfa. Prema mjestima nalaza imade različita posebna imena.

Tako se palestinski zove H. galilaeensis, javanski H. soloensis, a južno-afrički H. rhodesiensis. A evropski Neandertalac zbog najmnogobrojnijih nalaza kraj Krapine obično se zove H. krapiensis ili Krapinac.*

Međutim sve brojniji fosilni materijal i njegovo točnije ispoređivanje već dovoljno opravdavaju, da se iz prvog i drugog tipa izluče neki nalazi kao poseban treći, australoidni ili posredni tip. To su fosili: ili neandertaloidni t. j. manje ili više slični Neandertalcu, ali toliko manje bridoviti u lubanji, da očituju ili odaju neke značajne crte europoidnog tipa; ili pak europoidni s toliko oštrijih crta, da se približuju Neandertalcu. Zato se njegovi fosili općenito podudaraju s fosilnim i današnjim Australcima (i s plemenima Ognjene zemlje), koji u sebi spajaju neandertaloidne i europoidne oznake (Klaatsch, Lebzelter, Škerlj, Weinert). Australoidni su fosili nazvani prema pojedinim nalazištima, a ovamo idu: od neandertaloidnih nalaza Mauer-Heidelberg, Steinheim i Ehringsdorf-Weimar u Njemačkoj, većina palestinskih neandertalaca ili H. galilaeensis (Šukul, Džebel Kafze, Tabun i Zuttijeh), Modjokerto na istočnoj i Wadjak na srednjoj Javi i fosilni Australci (Talgai, Cohuna i Jervois). Od europoidnih nalaza idu ovamo: Galley Hill u Engleskoj, Combe-Capelle i Biscordine u južnoj Francuskoj, Oberkassel kod Bonna u Njemačkoj, Předmost, Brno, Brüx i Podbaba u Moravskoj i Podhumok na Kavkazu.

II. Dokazi protiv ortodoksnog darvinizma.

1. — Protivna ili paralelna geološka kronologija filogenetskih »stupnjeva«, t. j. oprečnih tipova i oblika.

a) Čitavu Weinertovu konstrukciju poništava već faktična starost ljudskog roda. Kako je gore citirano, po toj bi se konstrukciji čovjek imao iz Dryopithecusa razviti tijekom prvoga glacijara, i to uslijed njegove zime. Uistinu pak u to je doba čovjek nesamo već

postojao nego i bio proširen preko čitavog Starog svijeta, kako dokazuju nalazi njegovih kosti i rukotvorina iz donjeg diluvija. A da je tako, očito je iz priloženog pregleda tih nalaza u okviru geološke razdiobe antropozoika ili kvartenara (uz dodatak rukotvorina iz Nihowana u sjev. Kini).

b) Nadalje pitekoidni tip, napose njegov oblik Anthropus, počinje istom u srednjem diluviju, dok su australoidni i europoidni tip nesamo s njime suvremeni nego od njega i stariji. No ne može se prema Weinertu nesavršeniji pitekoidni tip kasnije pojaviti od savršenijeg, australoidnog i europoidnog tipa.

Zato na pr. paleontolog Hopwood kaže: »Piltdown, kao i Kanam, pripada donjem diluviju. Srednjem diluviju pripadaju — Ehringsdorf, Steinheim, Mauer-Heidelberg, Šukutien (Sinanthropus), Trinil (Javanthropus) i Kanjera, a gornjem diluviju — La Chapelle-aux-Saints, La Quina — (i ostali europski Neandertalci). — Tipovi Mauer-Heidelberg i Neandertalac (iz Ehringsdorfa i Steinheima), suvremenici Sinanthropusa i Javanthropusa, ne mogu biti njegovi potomci.«

Weidenreich (kustos svih šukutienskih nalaza Sinanthropusa u Pekingu) kaže: »Što se tiče kronološke strane problema, čini se, da postoji nesavladiva poteškoća, ako se primitivni tipovi kao azijski prehominidi (Sinanthropus i Javanthropus) proglase pređima naprednijih hominida, kakve pretstavljaju na pr. ljudi iz Steinheima ili Swanscomba u Europi, koji su živjeli otprilike u isto doba...« On je također iznio dvije tabele. Na prvoj su hominidni fosili svrstani u »morfološkom slijedu«: prehominidi, Homo neandertalensis, Homo sapiens intermedius (Steinheim i Swanscombe), Homo sapiens fossilis (Piltdown, Kanam-Kanjera i dr.). Na drugoj su tabeli ti isti fosili poredani u svom »kronološkom slijedu«: Piltdown i Kanam-Kanjera u prvom glacijaru (Günz, odnosno u okviru triglacijarnog sistema na koncu pliocena), zatim Sinanthropus i Javanthropus u prvom interglacijaru Günz-Mindel i u drugom glacijaru Mindel, Swanscombe i Steinheim u drugom interglacijaru Mindel-Riss, najstariji pravi neandertalci u trećem interglacijaru Riss-Würm. Dakle kronološki slijed stavlja tako reći na glavu morfološki slijed. Po tom se slijedu lubanja iz Piltdowna s pravom naziva »Eoanthropus« (čovjek praskozorja). Ali treba naglasiti, da je to prema vlastitoj Weinertovoj konstataciji

čovjek ne pitekoidnog, dakle manje savršenog, nego europoidnog, dakle savršenijeg tipa. Ako je tako, onda opet slijedi, da je Weinertova ljestvica neistinita.

I sam Weinert mora baš s obzirom na Javu priznati kronološku nesuglasnost svoje konstrukcije s rezultatima tamošnjih novijih otkrića.

On kaže: »Upravo je Java u zadnje vrijeme iznijela na svijetlo toliko novih fosila pračovjeka, da se time iznova zatalasala znanstvena rasprava o (Javi kao) klasičnom pretpovijesnom području. Ali uspjeh ovih novih plodova iskapanja nažalost je obratan od onoga, što bi se moralo očekivati... Nova su otkrića na Javi izazvala razilaženja u mišljenju, koja treba uzeti ozbiljno... Moramo u najmanju ruku nabaciti i ostaviti otvorenim pitanje, da li su u diluvijalnim slojevima postajali ljudski oblici, koji dopuštaju tipove Anthropus, Neandertalensis i Sapiens diluvialis zamisliti i u drukčijem vremenskom slijedu«

Geološka kronologija stvara dakle već sama za sebe nesavladivu teškoću za posao, koji je preduzeo Weinert, da poredbeni slijed fosilnih morfoloških tipova i oblika pretvori u svoj zamišljeni i konstruirani slijed »razvojnih ili filetičkih stupnjeva«. Drugim riječima: nesavladiva je poteškoća u tome, što paleontologija ne potvrđuje, da je rodoslovlje i razvitak čovjeka išao onako, kako je to Weinert prema morfološkim tipovima zamislio, da bi moralo ići.

O »naopakoj« kronologiji fosilnih pitekoida sa surovijim i profinjenijim crtama još će biti govora odmah dalje u slijedećem odsjeku.

2. — Križanje varijacijskih raspona značajnih biljega oprečnih tipova i oblika, t. j. Weinertovih filogenetskih »stupnjeva«.

Odatle vadimo drugi dokaz protiv mehaničkog, ortodoksnog darvinizma.

a) Značenje varijacijskog raspona.

U svakoj vrsti pojedinci očituju veće ili manje razlike, varijacije, istih specifičnih ili vrsnih osebina. Opseg ili krug tih varijacija tvori njihov varijacijski raspon. Unutar toga raspona dadu se pojedinci po svojim varijacijama grupirati u podvrste i rase, koje opet mogu imati različite gradacije. Ali nijedna takva kategorija ne smije u

varijacijama specifičnih, vrsnih osebina svojih pojedinaca prijeći u varijacijski raspon neke druge vrste. Razlog je taj, što bi se na taj način varijacijski rasponi tih dviju vrsta međusobno križali i time se odmah međusobno povezali u jednu specifičnu, vrsnu zajednicu. Ako se dakle između dviju skupina, koje su prije bile smatrane različitim vrstama, naknadno ustanovi križanje varijacijskih raspona, onda je to dokaz, da one nijesu dvije zasebne vrste nego samo podvrste ili rasne kategorije višeg ili nižeg stepena unutar iste vrste. Stoga, ako, kako hoće Weinert i pristaše mehaničkog darvinizma uopće, oblici: Anthropus, Neandertalac i t. zv. Homo sapiens pretstavljaju različite stupnjeve čovječjeg razvoja i prema tome različite vrste, pače i rodove, onda individualne razlike ili varijacije značajnih obilježja njihova tipa moraju sačinjavati zatvorene krugove tako, da se individualne varijacije jednog tipa ili oblika ne mogu naći na individuima drugog tipa ili oblika. Ako se to ipak dogodi, onda se međusobno križaju t. zv. rasponi njihovih značajnih biljega i time postaju pripadnici istog stupnja razvoja i iste vrste živog bića. Ako se dosljedno dogodi to, da se značajne osebine fosilnih pitekoida, iz kojih bi se imao razviti sadašnji čovjek, susretnu još i potkraj diluvija, a pogotovu među sadašnjim živim rasama, onda među fosilnim i sadašnjim hominidima nema ni različitih vrsta ni različitih »stupnjeva«. To su biološka načela o pojmu vrste i rase, što su ih postavili sami Weinert, zatim Kohlbrugge i Lebzelter, sve sami antropolozi.

D a l i o v o k r i ž a n j e v a r i j a c i j s k i h r a s p o n a m e đ u r a z n i m o b l i c i m a f o s i l n o g i d a n a š n j e g č o v j e k a p o s t o j i i l i n e, m o ž e s e u t v r d i t i u g l a v n o m s a m o p o l u b a n j a m a, j e r d r u g o g m a t e r i j a l a o d f o s i l n o g č o v j e k a (o s i m r i j e t k i h i z n i m a k a) n e m a.

b) D o k a z i, d a p o s t o j i k r i ž a n j e v a r i j a c i j s k i h r a s p o n a z n a č a j n i h b i l j e g a o p r e č n i h t i p o v a i o b l i k a, t. j. W e i n e r t o v i h f i l o g e n e t s k i h »s t u p n j e v a«.

α) Općenito obilježje Anthropusa i Neandertalca jest bridovist lubanje. To znači: postoje velike nadočne i zatiljne nabubrine, t. zv. tori. Zatim nisko i plosnato ili nagnuto čelo. Nadalje uglatost sljepočne kosti (kod nas je zaobljena). Zatim koso lice, t. zv. prognatija (izbočenost gornje i donje čeljusti). I konačno t. zv. negativni ili

barem neutralni mentum (brada je zavinuta unutra ili bar stoji okomito).

Prema Weinertovim pretpostavkama morala bi ta bridovitost biti najveća kod svih članova tipa Anthropus, znatno manja kod svih individua Neandertalca, a kod t. zv. Homo sapiens u diluviju, a osobito u sadašnjosti, ne bi se smjela ni nalaziti. No naprotiv toga je istina, da se prema samoj Weinertovoj konstataciji u grupi tipa Anthropus nalaze pojedinci na jednom istom nalazištu, koji nemaju veću bridovitost nego Neandertalac. To je nalazište u špilji Šukutien, gdje pravi Sinanthropus imade pojedinaca, koje sam Weinert označuje kao neandertalce, t. j. kao one, koji imadu znatno manju bridovitost. Tu je dakle utvrđeno križanje varijacijskih raspona značajnih biljega oprečnih pitekoidnih oblika Anthropus i Neandertalac, pa prema tome ne mogu oni biti dva različita stupnja ili vrste. To još više vrijedi za Africanthropusa, čije se crte lubanje približuju crtama lubanje t. zv. Homo sapiens.

S druge strane Neandertalac uključuje u sebi ne samo takve pojedince (Steinheim, Ehringsdorf i većina iz Palestine), koji se još u većoj mjeri nego Africanthropus približuju crtama t. zv. Homo sapiens, nego i takve pojedince, koji u bridovitosti lubanje nadmašuju oblik Anthropus uopće. I to su baš oni Neandertalci, koji su geološki sigurno najmlađi, T. j. afrički ili Homo rhodesiensis (Brocken Hill) i javanski (Ngandong ili H. Soloensis).

No još i više. I u sadanjem čovječanstvu imademo čitavih plemena ili pojedinaca među izvjesnim plemenima, koji pretstavljaju gotovo u cijelosti i tip Neandertalca i tip Anthropusa, pa tako ispunjuju onaj uvjet, koji traži Kohlbrugge u dokaz, da Neandertalac, a dosljedno ni Anthropus nisu posebna vrsta, a još manje posebni rod. To su Australci, plemena Ognjene zemlje i pojedinci između drugih indijanskih plemena, koji reprezentiraju neandertalski tip, a pleme još sada živuće Aso u južnom Maroku upravo se napadno podudara sa H. rhodesiensis, što znači, da reprezentira, pretstavlja također i tip Anthropus.

Jasno je dakle, da se varijacijski rasponi svih fosilnih tipova i oblika Anthropus, Neandertalac, H. sapiens među sobom križaju sve do današnjeg dana.

Iz toga slijedi, da ne može biti ni govora o različitim stupnjevima razvoja tako, da bi se tipovi fosilnog i sadašnjeg čovjeka razlikovali

među sobom kao vrste ili pače kao rodovi. Svi tipovi fosilnog i sadanjeg čovjeka jesu jedna vrsta.

U vezi s navedenim činjenicama zanimljivo je i priznanje samog Weinerta. On naime raspravljajući o »postneandertalskom stupnju« kaže: »Kako na pojedinim lubanjama i kosturima, tako i u cijelim skupinama nalazimo sad ovaj sad onaj dio kostiju još neandertaloidan, dok su drugi (dijelovi) već u obliku od H. sapiens. Da se to ne pojavljuje samo u ovo doba (t. j. u gornjem diluviju), trebalo je uzgred spomenuti već kod nekih starijih nalaza; sjetimo se samo lubanje iz Steinheima, a isto tako se variranje između obadva stupnja (neandertalskog i australoidno-europoidnog) nastavlja dalje sve do današnjeg doba. Imade lubanja, koje bi se nesumnjivo uvrstile u neandertalski stupanj, kad njihove popratne okolnosti (t. j. geološko-paleontološki i prehistorijski podatci) ne bi jasno upućivale na kasnije doba. Zato sada ne možemo već neku pojedinačnu lubanju, koja posjeduje ovo ili ono neandertalsko obilježje, upotrijebiti kao provodni fosil. — Ova se negativna konstatacija može doduše primiti kao neprijatna, ali ona se podudara s činjenicama, pa zato nema smisla, da se na tome štogod prevrće nasilno«.

I to je upravo dokaz, da fosilni čovječji tipovi i oblici nijesu, kako to hoće Weinert, »filetički stupnjevi«, t. j. razvojni stupnjevi različitih rodova i vrsta, nego šire ili uže rasne skupine na temelju većih i manjih varijacija unutar iste vrste.

β) Konačno među svim fosilnim tipovima i današnjim različitim živućim rasama utvrđeno je međusobno križanje varijacijskih raspona u pogledu endokranijalnog kapaciteta. To jest u pogledu obujma prostora za mozak, koji je najvažniji organ u tijelu.

U tom pogledu znanstveno su utvrđene ove činjenice.

Diluvijalni fosili pokazuju ovaj endokranijalni kapacitet izražen u cm^3.

Piltdown	1070, 1300
Swanscombe	1325
Modjokerto	1100
Steinheim	1070
Africanthropus . . .	1071, 1099
Sinanthropus	850, 918, 1050, 1100, 1150,1200, 1260
Javanthropus, Trinil 950 (m.) i Sangiran 750 (ž.).	

Od H. neandertalensis imade najmanji kapacitet onaj iz Gibraltara (1100), a najviši La Chapelle (1626). Prosječno dakle 1400. T. zv. Homo cromagnonensis ide do 1600.

Sadanji, suvremeni, recentni ljudi imadu ovaj kapacitet: Evropljani uopće imadu prosječno 1300. Od toga alpska rasa u Tirolu imade varijacije između 880 i 1950.

Od izvanevropskih rasa: stari Egipćani prosječno 1336; afrički crnci od 1100—1700; Bušmani: muškarci prosječno 1240, žene najmanje 900; Australci 1154—1310.

Kako je dakle vidljivo, prosječan kapacitet lubanje oblika Anthropus jest 1000 cm^3. Što više, pretežni broj članova Anthropusa te od njega stariji članovi australoidnog i europoidnog tipa nadilaze taj prosjek. Nadalje evropski Neandertalac, i to onaj s najbridovitijom lubanjom iz La Chapelle, sa svojim maksimumom od 1626 cm^3 nadilazi ne samo svoje potomke Australce, nego i mnoge recentne, sadanje rase.

Što se pak tiče endokranijalnog kapaciteta Javanthropusa ili Sinanthropusa, koji imade najmanju varijaciju oko 850, utvrđeno je, da i to može biti varijacija endokranijalnog kapaciteta prave čovječje lubanje. Tako piše Le Cros Clark: »Možemo primijetiti, u endokranijalnom se kapacitetu Pithecanthropus (trinilski Javanthropus) nalazi pače u krugu varijacije modernog čovjeka. Hechst . . . izvješćuje o nekom duševno normalom čovjeku, čiji mozak važe samo 788 grama . . . (To znači), njegov je endokranijalni kapacitet morao iznositi oko 833 cm^3. To je daleko izuzetan slučaj, ali sigurno endokranijalni kapacitet od 1000 cm^3 dobro pristaje u granice normalne varijacije za modernog čovjeka« (The Status of Pithecanthropus Man 1937 s. 62).

Očito je dakle, da su varijacije u kapacitetu lubanje Weinertovih stupnjeva takve, da se ne da odrediti ni jedan broj, za koji bi se moglo reći, da je to svojina određenog stupnja tako, da se ta varijacija ne bi nalazila kod članova drugog stupnja. Pogotovu se pak ne može reći, da se promatrajući W e i n e r t o v e stupnjeve dade ustanoviti, da se tu radi o postupnom uzlaznom jačanju ili umnažanju endokranijalnog kapaciteta lubanje od oblika Anthropus preko Neandertalca sve do sadanjeg čovjeka (Homo sapiens recens).

Budući dakle da postoji križanje varijacijskih raspona u pogledu endokranijalnog kapaciteta lubanje,koji je njezina najznačajnija oznaka, između svih tipova fosilnih hominida i recentnog čovjeka,

slijedi, da Weinertovi stupnjevi nijesu dokaz postepenog čovječjeg razvoja.

γ) Ali ne samo u endokranijalnom kapacitetu nego i u samom obliku mozga međusobno se križaju varijacijski rasponi svih fosilnih i sadašnjih rasa.

Oblik mozga, to jest oni značajni zavoji na površini mozga, ostavljaju svoj otisak na unutarnjoj strani kalote i zato se dadu proučavati i na fosilnim lubanjama. I ti zavoji padaju također u varijacijski raspon recentnog, sadanjeg čovjeka. T. j. takvi zavoji, koji se zapažaju na lubanjama pitekoidnog tipa, zapažaju se i kod pojedinaca sadanjeg, recentnog čovjeka. To je uglavio G. Elliot Smith, koji kaže: »Oblik mozga najprimitivnijih članova ljudske obitelji, uključivši Sinanthropuse, ne odvaja ih apsolutno od ostalih, jer za taj oblik mogu se naći paralele u individualnim slučajevima od Homo sapiens« (Isp. Man, sv. 33, s. 200).

β) Svi navedeni podaci nedvojbeno dokazuju jedinstvo »stupnja« i vrste čovjeka svih vremena. To priznaje i E. Dubois, pronalazač trinilskog Javanthropusa. Taj nestor antropologa kaže, da je Sinanthropus »istovetne rase s H. soloensis (javanskim Neandertalcem) t. j. primitivni H. sapiens«.

Isti taj učenjak proučavajući kod različitih bioloških tipova t. zv. realnu cefalizaciju, t. j. omjer između veličine mozga i cijele muskulaturne mase, utvrđuje, da je ona kod Australca i Evropejca jednaka, dok je kod Neandertalca, Japanca i Eskima, kako se čini, veća nego kod Evropejca. Odatle zaključuje: »To opet dokazuje, da čovjek nije postepeno napredovao u ljudskom ustrojstvu, nego da je nastao kao gotov rod, i da uistinu svi mnogoliki tipovi čovjeka, u sadašnjosti i prošlosti, pripadaju jednom istom stupnju«(27).

3. — Zajednička istovetna kulturna djelatnost svih tipova u prošlosti i sadašnjosti.

Jedinstvo, jednakost i istovetnost duševnosti, i to sasvim osebujne, kakva se očituje u kulturnoj djelatnosti svih Weinertovih »stup-

---

(27) E. Dubois prema »Anthropus«, sv. XX, 1935, str. 228, i u »Man«, sv. 37, 1937., str. 6. u noti.

njeva« hominidnih tipova i oblika, jest zacijelo najodlučniji dokaz, da su oni iste naravi i vrste sa sadašnjim čovjekom.

a) Ponajprije treba naglasiti, da sve današnje rase pripadaju istoj vrsti. To dokazuje ne samo činjenica neograničene plodnosti međurasnih brakova nego naročito opstojnost iste kulturne ili duševne djelatnosti kod svih rasa. Kraj sviju naime razlika ili varijacija u tipovima današnjih rasa svi ipak imadu neke zajedničke osnovne kulturne elemente. Tako svi imadu neko gospodarstvo i neku ergologiju (oruđe, oružje, stan i t. d.). Isto tako svi imadu neku socijalnu organizaciju, neki jezik, neku umjetnost, znanost i religiju. Sve je to dokaz, da svi imadu jednu vrsno istovetnu ljudsku narav.

b) Fosilne rase također jasno očituju kulturnu djelatnost.

Iako se tragovi kulturne djelatnosti teško mogu uščuvati u zemlji, ipak su nađeni ostaci i tragovi čovječje materijalne kulture. Ti tragovi jesu: upotreba vatre, izradba i upotreba oruđa i oružja od kamena, kosti i drveta. Budući da su ti tragovi nađeni kod svih fosilnih tipova, to je ponajprije dokaz, da je kod svih kulturna djelatnost bila istovetna, dosljedno, da su svi imali istovetnu umsku sposobnost, i dosljedno, da su svi bili pravi ljudi.

I doista, i najneznatnije oruđe, a pogotovo upotreba vatre (jer se životinje boje vatre), zasvjedočuje opstojnost ljudskog duha, koji shvaća odnos između uzroka i učinka i njegovu primjenu u odnosu između cilja i sredstva. Zato upotreba vatre i izradba oruđa pretstavlja za prehistoričare »nešto specifično ljudsko — duhovno«. Upotreba pak vatre i oruđa već je od početka čovječanstva prehistorijski zasvjedočena.

Zato prehistoričar G. Kraft kaže: »Otkad postoji oruđe, upotreba vatre i zajednički rad, postoji i čovjek. Zato je nemoguće, da se u tom pogledu govori o predljudima« (Der Urmensch als Schöpfer: Die geistige Welt des Eiszeitmenschen, Berlin 1942).

Duhovnost i razum uvjetuju i sposobnost govora. A to je također zasvjedočeno kod članova fosilnog pitekoidnog tipa. Weidenreich, kustos svih nalaza u spilji Šukutien, kaže: »Ne vjerujem, da previše stavljam na kocku, kad pretpostavljam, da se Sinanthropus već znao očitovati pomoću riječi. Mnoge indikacije, što ih pruža njegov kulturni život podržavaju tu misao«, (The Mandible of Sinanthropus Pekinensis, u »Paleontologia Sinica«, Peiping 1936, str. 126).

Zajednička dakle istovetna kulturna djelatnost dokazuje jedinstvo »stupnja« i vrste svih fosilnih i recentnih, sadanjih ogranaka čovječanstva.

4. — Holizam ili neovitalizam velika je smetanja mehaničkom ili ortodoksnom darvinizmu.

Zajednička, jednaka kulturna djelatnost svih fosilnih i sadanjih ogranaka čovječanstva ne dokazuju samo to, da su oni svi jedna ista vrsta, nego također opstojnost višeg životnog počela ili principa u fosilnom i sadanjem čovjeku.

Uz priznanje opstojnosti ovog višeg životnog počela čovjeka nastalo je u modernoj biologiji još jedno novo gledanje i na živa bića uopće i na čovjeka napose. To je t. zv. holizam ili neovitalizam.

Holizam je promatranje života kao cjeline, koja se ne dade dijeliti, atomizirati, niti sputati u fizikalno-kemijske formule, dakle niti obuhvatiti mehaničkim determinizmom.

Ovakav »cjeloviti način promatranja« traži švicarski biolog Portmann, koji piše: »...Naši primjeri upućuju na to, da se čovjek ne dade rastaviti u dva dijela, u životinjsko tijelo i u duh, koji u njemu stanuje. Ali na tom je cijepanju počivala dosadašnja nauka o podrijetlu (čovjeka). Ta mislilo se, da se postanak čovječjeg oblika dade izlučiti kao zoološki problem, kao izgradnja nekog životinjski zamišljenog čovjeku sličnog tijela, u kojem se onda razvio duševni život kao kasnija prinova«(28). Slično, premda drugim riječima i djelomice u drugom kontekstu, već su se prije Portmanna izrazili anatom Westenhöfer i dapače zoolog M. Hartmann (29). To je shvaćanje, koje je usvojio i psiholog Bühler i antropolog Lebzelter. Oni naime ističu: »...Čovjek ne biva prilagođen pomoću selekcije ili drugih bioloških faktora nego sam sebe prilagođuje proničući uvjete života .Time čovjek zauzimlje apsolutno izuzetan položaj u (biološkom) sistemu, te se vrsta i rasa pod utjecajem razuma izgrađuju uz sasvim druge preduvjete nego u ostalom živom svijetu« (V. Lebzelter, Rassengeschichte der Menschheit, Salzburg, 1932, s. 18.).

---

(28) A. Portmann, Vom Ursprung des Menschen, Basel, 1944. S. 49, cit. Koppers, Urmensch und Urreligion (Zbornik, F. Dessauer, Wissen und Bekenntnis, Verlag Otto Walter, Ag. Olten (Švicarska) 1944. S. 31.
(29) Isp. Natur und Kultur, 32. (Jahrg. 1935, s. 159) i 34. (Jahrg. 1937, s. 23).

Taj »cjelovit način promatranja«, koji u fizikalno-kemičkim procesima organizma konstatira samo sredstva životnog principa, pod imenom holizma ili neovitalizma osvaja sve više terena u biologiji (škola Spemann, Dürken i dr.)(30). Što više, treba reći, da je to stanovište danas svojina pretežne većine svih biologa. To izlazi iz tvrdnji I. Daje, a očituje također danski botaničar Boysen-Jensen (1932)(31).

To znači prekid s mehaničkim determinizmom ortodoksnog ili mehaničkog darvinizma. Živo se naime biće mora promatrati kao cjelina (odatle ime holizam) na temelju svoga životnog principa, jer taj već od jajeta unaprijed određuje i ravna sav ontogenetski razvoj bića sa svim njegovim oblicima. Taj se dakle holizam konačno nametnuo i prirodoslovnom proučavanju čovjeka, i to sa svoje strane opet specificiran: usklađen naime s apsolutno izuzetnim položajem, što ga čovjek po svom sasvim vlastitom životnom principu, t. j. po razumnoj i slobodnoj duši, zauzima također među samim živim bićima.

Holizam se posve logički mora kod čovjeka uzeti u obzir također i u njegovu filogentskom razvoju, jer je čovječji životni princip sasvim osebujan, kako to dokazuje njegova kulturna djelatnost, koja je nešto sasvim bez analogije u čitavom živom svijetu.

Holizam dakle znači prekid s mehaničkim darvinističkim determinizmom. On je stoga velika smetnja darvinističkoj teoriji o čovječjoj descendenciji. Tu smetnju povećava sve više također i primitivnost ili nediferenciranost čovječjeg tijela, o kojoj govorimo u slijedećoj točki.

5. — Nesavladivu poteškoću ortodoksnog darvinizma čini nediferenciranost čovječjeg tijela.

Činjenica je, koju smo već istaknuli, da je čovječje tijelo nediferencirano ili nespecijalizirano. To jest, ono nije razvijeno i osposobljeno za izvršivanje različitih djelovanja, koja su za život potrebna napose u borbi s prirodom. Ono na pr. nije zaštićeno protiv zime, nesposobno je za obranu protiv napadača i t. d. Nije udešeno ni za trčanje, ni za skakanje, ni za penjanje.

---

(30) Isp. Natur und Kultur 34, Jahrg. 1937, s. 7—8; 178, 276, 310 sl.; 35. Jahrg. 1938. s. 8.

(31) P. Boysen-Jensen, Elemente des Pflanzenphysiologie; Vorwort zur deutschen Auflage von Fr. Mattich, Jena 1939.

Ono je još i sada, kako kažu, »veoma primitivno« ili »generalizirano«. Nema ni oštrih zubi ni jakih nokata. Nije specijalno udešeno ni za biljevnu ni za mesnatu hranu. Sasvim je lišeno toplog pokrova. Usred bojovne okoline ono stoji bez obrane.

U fizičkom pogledu — to je opće priznata činjenica — čovjek je prema ostalim biološkim tipovima inferioran.

Čovjeka stoga zbog njegove nediferenciranosti smatraju u biološkom pogledu nekim prototipom višeg (t. zv. placentalnog) sisavca. On dakle sadrži općenite oznake višeg sisavca, ili drugima riječima ono, što kaže opći pojam višeg sisavca.

Tako na pr. komparativni anatom Westenhöfer (učenik glasovitog Virchowa) kaže: »... Čovjek je u većini svojih tjelesnih osebina, na pr. u šaci, stopalu, zdjelištu, hrptenjači, lubanji, izgradnji mozga i nekim unutarnjim organima ostao primitivan i može se svesti na opći temeljni tip sisavaca, ali ni na koji određeni životinjski oblik« (Natur und Kultur, 32. Jahrg., 1935, str. 159).

Bivši ravnatelj antireligioznog muzeja u Moskvi Bogoraz-Tan (†1936) razmatrajući nevjerojatnu fizičku slabost čovjeka u poredbi sa životinjom zaključuje, da je čovjek u biološkom pogledu bolesni i degenerirani tip, kod kojeg se zapaža nevjerojatni paradoks, da »je od prirode goli čovjek, sasvim bespomoćan pred svakim padom temperature, postao stanovnikom ledenih i snježnih krajeva, kamo ne zalaze ni divlje zvijeri, koje su od studeni zaštićene gustim dlakavim pokrovom«.

Nespecijaliziranost čovječjeg tijela priznaje i Lebzelter, koji odatle zaključuje, da su prve generacije ljudskog roda živjele u tropskim krajevima.

Prirodoslovac O. Muck isto tako kaže, »da ljudska vrsta očituje pretežno arhajske, prvobitne, dapače upravo primitivne oblike i biljege, napose u izgradnji šake i mozga, dakle baš onih organa, koji imaju odlučno značenje za čovječji poseban razvoj«. On također naglasuje, da je »jaz između čovjeka i životinje bez primjera«(32).

Dok je tako čovjek ostao nespecijaliziran, nedvojbena je druga činjenica, da su najviši majmuni, t. zv. Anthropomorfidae (orang, gorila i čimpanza) već među dryopitecinima u miocenu potpuno diferencirani u sadašnje rodove antropopitecina i takvi su ostali sve do sada.

(32) O. Muck, Schöpfung des Menschen; Natur und Kultur, 34. Jahrg. 1937. s. 6, 11.

To dokazuju najnovija otkrića u istočnoj Africi, koja su učinili prehistoričar Leakey i paleontolog Hopwood. Zato i na antropološkom kongresu u Londonu antropolog Le Gros Clark kaže: »Moderni su antropopitecini bili već diferencirani početkom miocena« (Comte-rendu, str. 68).

Sam Leakey ističe, da je rod čimpanze bio »potpuno diferenciran« u donjem miocenu.

No iz nekog diferenciranog tipa biološki se uopće ne može »izvesti« neki novi tip, a najmanje je moguće iz diferenciranog tipa »izvesti« nediferencirani tip. Zato renomirani antropolog Sergi kaže: »Iz živih oblika, (definitivno) diferenciranih, ne mogu nastati oblici (od njih) različiti ili drugog tipa«(33). Slijedi dakle, da se biološki ne može nespecijalizirano, nediferencirano čovječje tijelo razviti od već davno specijaliziranih, diferenciranih majmuna.

Zato kaže Köppel: »... Kako bi se primitivan oblik trebao naravnim načinom održati u višem koljenu kralježnjaka, gdje je ipak sve drugo, što očituje komparabilnu razvojnu visinu organizacije, već specijalizirano? Većina anatoma i antropologa otklanja sve antropomorfide kao već previše razvijene, previše specijalizirane...« (34). T. j. Köppel hoće da kaže: Nemoguće je zamisliti još primitivniji tip od čovječjeg tijela, iz kojeg bi se kao iz nediferenciranijeg ili nespecijaliziranijeg diferenciranjem i specijaliziranjem mogao razviti čovjek.

Biološki se dakle nikako ne može čovjek izvesti iz majmuna nego samo majmun iz čovjeka. I ovaj su apsurdni zaključak, kako smo vidjeli, povukli neki zbog embrioloških razloga. Tako je na pr. Ameghino kazao: »Nije čovjek usavršeni majmun, nego su majmuni bestijalizirani ljudi« (cit. Blažić, n. dj. 161).

6. — **Mehanički ortodoksni darvinizam uopće i u njegovoj primjeni na čovjeka napose zadnjih je decenija općenito zabačen u stručnim krugovima.**

Već smo u I. svesku (str. 268 sl.) donijeli mišljenja nekih znanstvenjaka o mehaničkom ili ortodoksnom darvinizmu. Ovdje ćemo navesti mišljenja još nekih, napose, u koliko govore o čovjeku.

---

(33) G. Sergi, Il posto dell'uomo nella natura. Torino 1929. Cit. Anthropos, sv. 1929. s. 357.

(34) Köppel, Zur Urgeschichte Palästinas, Roma 1937. s. 65.

To su na pr. biolozi Driesch (1902), Bateson (1914) i Dwight. Ovaj treći je profesor anatomije na najstarijem američkom sveučilištu Harvard (kod Bostona), a njegova je izjava danas aktuelnija nego ikada: »Sada imamo značajan prizor. Upravo kada su mnogi predstavnici znanosti međusobno suglasni u tome, da nijedan dio Darwinova sistema nema velikog utjecaja, i da je teorija kao cjelina ne samo nedokazana nego i nemoguća, — neznalačke, polunaobražene su mase stekle pojam, da je treba prihvatiti kao temeljnu činjenicu« (cit. A. Lunn, The Flight from Reason, str. 57). Prvi dio njegove konstatacije toliko je općenito prihvaćen, da je ušao u francuski Dictionnaire Encyclopédique des Sciences, i to u ovakvoj formulaciji (ib): »Darvinizam je fikcija, pjesničko nagomilavanje vjerojatnosti bez dokaza (u činjenicama, proof-preuve) i privlačivih tumačenja bez dokaza (u obrazloženjima, demonstrations)«. Nadalje veli Cuenot (La Génèse des Espèces Animales, 2. izd. 1921): »Prilično je jasno, da moramo sasvim napustiti darvinističku hipotezu« (ib.).

Otprilike u isto vrijeme, t. j. već prije dva decenija, Amerikanac Osborn, danas najistaknutiji paleontolog (inače jedan od začetnika hipoteze ortogeneze), nije se žacao izreći ovu osudu nad mehaničkim ortodoksnim darvinizmom, i to specijalno u njegovoj primjeni na čovjeka: »Smatram, da je teorija o podrijetlu čovjeka iz (antropomorfidnih) majmuna (ape-human theory) potpuno kriva, i da zavodi u zabludu. Ona bi trebala biti prognana iz naših razmatranja kao i iz naše literature, i to ne iz osjećajnih nego iz znanstvenih razloga« (35).

Sud, što ga o evolucionizmu uopće i o ortodoksnom darvinizmu napose daje biolog Đaja, sveučilišni profesor u Beogradu (inače također pristaša ortogeneze), značajan je napose zato, jer je izrečen u ime opće biologije kao takve.

U posebnom poglavlju veli Đaja najprije sasvim općenito: »Fiziolog, koji bi se dao voditi u svojim ispitivanjima evolucionističkim idejama, sputao bi time svoju istraživačku nezavisnost. On bi na svakom koraku nailazio na takve fiziološke mehanizme, koji se svojom složenošću i celishodnošću ne mogu shvatiti evolucionistički, te bi

(35) Isp. Koppers. N. dj. s. 30.

ga, sasvim prirodno, njegova ideja vodilja odvratila od njih, a to znači, da nije više slobodan, da prima istinu onakvu, kakva mu se ukazuje«.

Nadalje: »Nedovoljnost teorije o evoluciji, kao što je Darwinova, koja je već uočljiva i za većinu morfoloških tvorevina, ukazuje se u svoj golemitosti svojoj tek, kad imademo u vidu fiziološki rad organizmov. Bez finalističkog rečnika fiziologija je nemoguća i za onoga, koji je ubeđen, da finalizma nema... Da su darvinisti bili vođeni poglavito fiziološkim razmatranjima živih bića, ne bi nikada došli do svoje teorije« (36). Švicarski pak biolog Kälin piše g. 1943/1944 ukratko ovako: »Stariji nazori o podrijetlu čovjeka iz antropomorfidnih majmuna nailaze na tako velike poteškoće, da više nijesu opravdani«(37).

A. Gahs, Čovjek u prehistoriji, Hrv. enciklopedija, sv. IV. st. 366 sl. Gorjanović-Kramberger, Život i kultura diluvijalnog čovjeka iz Krapine u Hrvatskoj; B. Zarnik, Čovjek u biološkim znanostima (Hrv. enciklopedija sv. IV. st. 335. sl.); K. Hasert, Das Wunder der Weltordnung (Graz 1936.) st. 215. sl.; M. Blažić, N. dj. st. 157 sl.; E. Wasmann, N. dj. st. 487 sl.; H. Breuil, Le gisement à Sinanthropus de Chu-Kou-Tien etc. »Anthropos« Bd. XXVII. 1932.; W. Schmidt, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Gl. Religion, Christentum, Kirche von Esser — Mausbach, I. st. 605.); Dr. E. Dennert, Das geistige Erwachen des Urmenschen (Weimar 1929.) st. 55.

§ 10. NI STRMOGLAVA MUTACIJA NI ORTOGENEZA NE DOKAZUJU RAZVITAK ČOVJEKA IZ ŽIVOTINJE.

Kao što smo vidjeli, mehanički ili ortodoksni darvinizam uči evoluciju, koju uvjetuju izvanjski mehanički faktori: borba za opstanak, prilagođivanje i prirodna selekcija s postepenim varijacijama ili promjenama u organizmima. Primjenjujući ovu nauku na pitanje čovječjeg razvitka Weinert je, kao što smo vidjeli, postavio brojne filetičke ili rodoslovne stupnjeve fosilnih hominida, preko kojih je tobože došlo do sadašnjeg čovječjeg oblika.

Na pitanje, koji je bio onaj niži životinjski oblik, na koji se neposredno priključuje čovjek, odgovorili su Weinert i darvinisti uopće, da su

(36) I. Đaja, Tragom života i nauke. Beograd 1931. s. 48 sl., 50 sl.
(37) Kälin, Das Problem der Menschenwerdung, Schweizerische Rundschau, 1943—1944.

to bili fosilni antropopitecini, dakle majmuni iz podfamilije dryopitecina. Onaj pak vanjski faktor, koji je izazvao izmjenu u organizmu antropopitecina, da su se preobrazili u »Pithecanthropusa«, bila je zima prvog glacijara. Taj Pithecanthropus jest spojni tip između majmuna i čovjeka.

No mehanički darvinizam je danas obzirom na svoju nauku i evoluciju uopće i obzirom na svoju teoriju, da je Pithecantropus prelazni oblik između čovjeka i majmuna, napušten, jer su ga pobile biologija, prehistorija te paleontologija sa svojim materijalom i njegovom geološkom kronologijom.

Oni, koji hoće da zadrže načelo evolucije uopće, a čovječjeg tijela napose, utekli su se novim hopotezama: strmoglavoj mutaciji i ortogenezi. Tako je već prije dva decenija pisao Grant Conclin: »Vjera u svemoć okoline za razvoj vrsta polagano je iščezla tijekom ovih zadnjih godina, te se ide sve više za tim, da se dade važnost unutarnjim uzrocima evolucije, teoriji (strmoglavih) mutacija i ortogenezi. Silna važnost nasljeđa toliko je danas očita, da se duhovi, koji misle, nikad više ne će vratiti k ideji o važnosti ambijenta, koja je prevladavala do pred malo godina« (38).

Obje ove teorije opravdano se smatraju krivovjerjem ili herezom mehaničkog ili ortodoksnog darvinizma, jer uče, da izvor evolucije nijesu izvanjski mehanički faktori, nego unutarnji biološki faktori, koji izvode izmjene u biću.

I. — Strmoglava mutacija.

Strmoglava mutacija je i vremenski i ideološki na prijelazu iz ortodoksnog ili mehaničkog darvinizma u ortogenezu. Njezini su začetnici botaničar Korschinsky i de Vries oko g. 1900. Po toj teoriji, kao što je već spomenuto u I. svesku (str. 8, 252) evolucija se zbiva, naglim mutacijama ili promjenama, koje ne nastaju u jednom određenom smjeru, nego u različitim pravcima.

Obzirom na teoriju mutacije uopće kazali smo već, da ona uistinu u nekom okviru postoji, no da su mutacije vrlo rijetke, da se zbivaju u okviru vrste, i da po njima nastaje rijetko kada promjena na bolje, nego redovito vode k degeneraciji, a ne k progresu (I. s. 252).

---

(38) Isp. D'Avellino F. Caracciolo, Le teorie dell' evoluzione, Roma, s. 176. (Gl. M. Blažić, Evolucija i postanak čovjeka, Zagreb, 1939. s. 138.)

Obzirom na pitanje, na koji životni tip treba privezati čovjeka, valja najprije spomenuti slijedeće:

Iz morfologije, embriologije i t. zv. rudimenta očito je, kako smo vidjeli (a kako indirektno priznaje i sam Weinert), da su kriteriji, koji se uzimlju iz njihova okvira za dokaz »općeg životinjskog podrijetla« čovječjeg tijela, nedostatni i nepouzdani. Ne preostaje dakle drugo nego samo paleontologija sa svojim materijalom. Samo ona može dati dokaz za »specijalno životinjsko podrijetlo«. T. j. odrediti konkretno »rodoslovlje« čovječjeg tijela točno označivši neki realni fosil životinjskog oblika, na koji se mora priključiti čovjek.

Ali danas su u tome svi složni, da takvog fosila nema. (Izuzetak je jedino Weinert, no na njegove se fosile znanost više ne obazire).

Zato svatko, tko danas hoće odrediti čovječje rodoslovlje, t. j. označiti fosil, na koji se priključuje čovjek, postavlja samo hipotezu.

On prema svojoj teoriji može samo pretpostaviti neki hipotetski fosilni oblik, koji bi imao biti prelazni, spojni član između životinje i čovjeka (missing link).

Drugim riječima: svi dosadašnji pokušaji, da se odredi neki konkretni realni fosilni tip i postavi kao prelazni oblik između životinje i čovjeka, redom su se izjalovili, jer odmah se pokaže bilo s ovih ili onih razloga, da se čovječje tijelo ne može odatle izvesti.

Zato je razumljivo, kako su i darvinisti, koji su istražili sve konkretne fosile, tražeći priključak za čovjeka, morali uzmicati na ljestvici kralježnjaka sve niže i niže i sve više u natrag u geološku prošlost.

Kao što je ovaj posao ostao bezuspješan kod Darwina, Haeckela i Klaatscha, tako je i kod pokušaja strmoglave mutacije.

a) Među pristašama strmoglave mutacije konstruirao je čovječje rodoslovlje G r e g o r y (39) g. 1920 kao njezin glavni predstavnik.

Dok Weinert postanak ljudskog roda stavlja istom na početak kvarternarnog diluvija ili pleistocena, G r e g o r y vuče ljudsku lozu unatrag do početka tercijarnog miocena, t. j. gotovo do polovice čitave tercijarne epohe. Ali to znači, da je ta loza bar od srednjeg pliocena dalje unatrag sasvim hipotetska, samo pretpostavljena, jer za srednji i donji pliocen te za gornji, srednji i donji miocen nema uopće nikakvih čovječjih fosila.

---

(39) Isp. B. Z a r n i k, Čovjek u biološkim znanostima (Hrv. enciklopedija, sv. IV. s. 344.)

Nadalje, dok Weinert čovjeka izravno priključuje na pliocensko-pleistocenskog Dryopithecusa, G r e g o r y ostavlja mjesto konkretnog priključka naprosto praznim, t. j. neodređenim, tako da početak ljudske loze meće i z m e đ u hipotetskih početaka različitih tercijarnih antropopitecina.

Konačno, dok Weinert među izravne pređe sadašnjeg čovjeka svrstava Javanthropusa (»Pithecanthropusa«) i Neandertalca, i to kao njegove bitne »razvojne stupnjeve«, G r e g o r y i jednog i drugog izlučuje iz izravne loze sadašnjeg čovjeka, pa ih tura u njezine postrane ogranke. Na taj način G r e g o r y preludira rodoslovnim konstrukcijama u hipotezi ortogeneze.

Teorija mutacije ostaje dakle posve hipotetska i nedokazana.

b) Odbijajući teoriju strmoglavih mutacija za tumačenje čovječjeg rodoslovlja treba imati na pameti i ovo:

Ponajprije broj dokazanih poznatih strmoglavih mutacija jest veoma ograničen. Nadalje strmoglavom mutacijom obično se neki životni oblik degenerira ,umjesto da se razvije na bolje.

Nadalje mutacije su zapažene samo na nižim biološkim oblicima (mušice i neke biljke), i to tako, da one ne prelaze, kao što je već rečeno, granicu vrste, odnosno sigurno ne prelaze granicu roda. Ako sada uzmemo pred oči dosadašnju sistematsku zoološku klasifikaciju, onda bi slijedilo, da se je kod descendencije čovjeka zbila mutacija ili promjena familije ili porodice. No stvarno ta bi mutacija bila još i veća. Mi smo naime već spomenuli, da imade 312 osebina u izgradnji čovjeka, koje su svojstvene isključivo samo njemu. Spomenuli smo nadalje, da u čovjeku postoji nespecijaliziranost i nediferenciranost tijela. Isto tako treba imati pred očima čovječju duševnost. Uzevši u obzir sve to, dosljedno bi zaključio W e s t e n h ö f e r, da bi čovjek morao nastati samo mutacijom čitavog razreda, dok bi po M u c k u kod nastanka čovjeka morala biti mutacija ili promjena čitavog jednog carstva u drugo.

Iz svega ovog je očito, na kako slabim temeljima počiva teorija, da je čovjek rezultat strmoglavih mutacija.

c) Kako je neosnovano tumačiti čovječji postanak pomoću mutacija, očito je i iz ovog citata biologa G u y e n o t a : »Mutacije su kćeri slučaja. Ali kako da se iz serije slučajnih pojava izvede stjecanje novih organa s nebrojenim povezanostima, što ih zahtijeva njihovo funkcioniranje? Ako smo nesposobni shvatiti formiranje novog

organa, još je znatno teže shvatiti, kako je mogao biti ostvaren novi plan organizacije« t. j. novi životni tip (40).

Zato je opravdano uskliknuo L u n n : »Nije teže vjerovati u specijalno stvaranje nego u mutaciju skokom. — — Ako moramo prihvatiti takvu silovitu mutaciju, onda bismo isto tako mogli usvojiti naš razvoj prema Genezi, i time bi stvar bila svršena« (L. c. 164).

Ova tvrdnja posve je u skladu s mišljenjem biologa I. Đ a j e : »Po priznanju samih pristalica mutacione teorije, mutacije mogu objasniti evoluciju u granicama velikih grupa živih bića, ali im se ne mogu pripisati razni tipovi organizacije i ustrojstvo fiziološkog funkcionisanja. — — Pravi problem evolucije života ostaje zagonetka. Mutacionizam koji je neobično obogatio nauku o nasljeđu, više je oduzeo nego što je dao našem znanju o uzrocima evolucije: oduzeo je spoljašnje činioce, a unutrašnjim p r i p i s u j e m u t a c i j e, k o j e n e v o d e k e v o l u c i j i« (41).

To je u skladu i s izjavom biologa K ü h n a: »Nije dokazana pretpostavka nekih paleontologa, da se u geološko vrijeme preoblikovanje vrsta općenito odvijalo skokom, t. j. naglom znatnom izmjenom osebina vrste (kao salto-mutacije u velikim stupnjevima)« (42).

II. — O r t o g e n e z a.

1. — Ponajprije treba točnije upoznati njezinu bit prema različitim formulacijama njezinih začetnika i glavnih predstavnika.

Tu je svakako među prvima, ako ne uopće prvi, B e r g s o n, taj »filozof-biolog«, kako ga se može nazvati iz više razloga.

H. B e r g s o n, najistaknutiji predstavnik suvremene filozofije, iako izričito ne spominje riječ ortogeneza, ipak je razvija u svim njezinim osnovnim pojmovima.

Život se razvija u određenim smjerovima. Ali ti smjerovi nijesu plod mehaničkog djelovanja vanjskih uzroka, nego učinak unutarnjeg poriva samog života. Život nadalje djeluje kao poseban uzrok, nadodan materiji, koja je i njegovo sredstvo i njegova zapreka. On se kroz ma-

(40) E. G u y e n o t, L'origine des espèces, Paris 1941. Cit. E. P i t t a r d u recenziji pod istim naslovom u »Journal de Genève (16. X. 1944.)

(41) I. Đ a j a, N. dj. str. 26. sl.

(42) Isp. C l a u s, Lehrbuch der Zoologie; 10. von K. Grobben und A. Kühn neubearbeitete Auflage, Berlin - Wien, 1932. St. 366., 368.

teriju probija i njome gospodari i rješava probleme, koje mu stavljaju izvanje okolnosti. Odavde potječe nepredvidljivost oblika, što ih život tijekom svoga razvoja stvara iz temelja ,i to nepovezanim i isprekidanim skokovima.

Hipotezu ortogeneze prvi je pod tim imenom formulirao biolog Eimer. Iza njega paleontolog Abel, a osobito O s b o r n, koji je sada ujedno njezin glavni predstavnik. Njihove nazore usvaja i antropolog nijesu određeni niti prilagođivanjem niti selekcijom nego razvojnim L e b z e l t e r : »Poglaviti smjerovi razvoja u životinjskom carstvu težnjama, kojih je opstanak nedvojbeno dokazan, ali koje se do sada ne dadu protumačiti« (43).

Mišljenje pak, koje vlada kod današnjih predstavnika bioloških znanosti, izriče biolog u užem smislu ili fiziolog Đaja. On raspravljajući o uzrocima evolucije ne spominje doduše po imenu ortogeneze, ali zastupa njezine ideje i brani je protiv prigovora. On kaže: »U posljednje vrijeme i u biologa, koji nimalo ne naginju metafizičkim shvatanjima, sve više prevlađuje mišljenje, koje se nameće time, što se drugo ne može održati pred novijim tekovinama biološkoga ispitivanja, a to je: da živa bića nose u sebi glavni uzrok svoje evolucije. Ona je, u glavnim linijama bar, već u potajnom stanju u organizmima, koji evoluiraju, a svi oni činioci, kojima je evolucija pripisivana, mogu u najbolju ruku samo utjecati na tu evoluciju, ali joj nikako nisu ni uzrok ni pokretač. Ne može se shvatiti, da su fiziološki mehanizmi i anatomska građa postali nagomilavanjem slučajnosti, pa ni onda, kad bi bile svijesno probirane; ili da su proizvod utjecaja sredine, na koju ne bi reagovala jedna unutrašnja moć, u kojoj upravo treba tražiti zagonetku evolucije . . .«

Nadalje: »Važno je to, da postoji takav mehanizam, kojim se kao kakvom naročitom moći orijentiše živo biće pravcem unaprijed određenim: razvitak organizma iz zametka živ je dokaz. Jer šta može biti u tome zametku do neke moći organizovanja, vođenja, saglašavanja (usklađivanja); to je sve, što je moglo od roditelja biti prenijeto na klicu. U njoj se ne nalazi materijalno preformisano biće, koje će se iz nje razviti, već moć, da se ono razvije . . .« (Tragom života, str. 25 sl.).

---

(43) L e b z e l t e r, Rassengeschichte der Menschheit. Salzburg. 1932., str. 11.

2. — Narav i svojstva ortogeneze, a ujedno i sve njezine poteškoće, najbolje ilustriraju »rodoslovlja« i mišljenja o »priključku« čovječjeg tijela na neki niži organizam.

U tom su pogledu značajne napose ove formulacije.

a) Sam Osborn crta g. 1927 »rodoslovlje« ovako:

Čitavo je »rodoslovlje« izrađeno u obliku razgranjenog stabla. Sve sadašnje rase i svi (Osbornu spomenute godine poznati) fosilni europoidi sačinjavaju izdanke jedne velike grane, a svi fosilni pitekoidi tvore opet izdanke posebne manje grane, koji u početku raščlanjivanja obilježuje Mauer-Heidelberg u donjem pleistocenu. Obje se grane u gornjem pliocenu sastaju u hipotetskom zajedničkom ishodištu, odakle je izvorna deblja grana hipotetski produljena unatrag kroz ostali pliocen i čitavi miocen sve do srednjeg oligocena. Tu ona prelazi u hipotetsko deblo, iz kojega paralelno izlaze još dvije deblje grane. Prva označuje indijske miocenske i evropske pliocenske dryopitecine, a iz nje kao ogranci izbijaju sadašnji rodovi antropopitecina; drugu, znatno slabiju, sačinjava miocensko- pliocenski Pliopithecus i njegov nastavak u sadašnjem rodu gibona. U samom deblu, ali samo ispod obiju majmunskih debljih grana, ubilježen je u donjem oligocenu Propliopithecus. A preko čitavog debla stoji napisano »Anthropoidea«, t. j. prema novijoj terminologiji zajednički naziv za oba sadašnja majmunska podreda, širokonosce u J. Americi i uskonosce u Starom svijetu. Prema tome bi »priključak« imao biti u nekom sasvim hipotetskom i potpuno nediferenciranom praobliku ili prototipu svih majmuna.

Međutim sigurno nije slučajno, da povučena crta, koja kroz pleistocen, pliocen, miocen i gornji oligocen rastavlja čovječju izvornu deblju granu od obiju takvih majmunskih grana, teče i dalje kroz oligocen i čitavi eocen, gdje uopće prestaje crtež. Ta crta dakle rastavlja i samo deblo u dvije paralelne polovice, čovječju i majmunsku, tako da spomenuti fosil Propliopithecus stoji u majmunskoj polovici, kako je već gore istaknuto. Na taj bi način čovječja i majmunska loza paralelno tekle unatrag zapravo — »nepoznato dokle«.

Uistinu baš tako i još dalje u tom smjeru, t. j. paralelno ne samo s majmunskom nego i sa cijelom sisavačkom lozom, malo pomalo idu i ostala »rodoslovlja« i mišljenja o »priključku« u hipotezi ortogeneze.

b) Novije rodoslovlje sastavio je I. Naef. U svojoj konstrukciji, koju je objelodanio g. 1933, zalazi on u potrazi za »priključkom« znatno niže po ljestvici sisavaca i pogotovu znatno dublje u geološku prošlost. On je u svoju konstrukciju čovječjeg rodoslovlja unio ni više ni manje nego devet sasvim pretpostavljenih praoblika, koji u fosilima uopće ne postoje, a imali bi biti potpuno nediferencirani ili generalizirani tipovi. Iz njih bi onda postranim specijalizacijama proizlazili ne samo svi fosilni hominidi nego i sve majmunske kategorije. A kraj svega toga »praizvorni« oblik uopće nije označen, dok su svi uistinu postojeći (realni) fosili, i majmunski i ljudski, stjerani u postrane izdanke i čitavim geološkim periodama rastavljeni od onih pretpostavljenih »ishodnih praoblika« (44)

Time se očituje sve veća muka problema descendencije uopće.

c) Teškoću problema descendencije još jasnije ističu dva biologa: Milum i napose zadnjih godina ~~godina~~ Kälin (1934/1944).

Milum kaže:

»Svaki biolog, koji bi nekoć bio nakanio utvrditi pravni naslov za separatnu stazu, što vodi k čovjeku, službeno bi bio suprimiran. Svaki bi pravni naslov, postavljen za takvu poziciju (čovjeka), bio sumnjiv. Ali [redacted]a, procesom isključivanja drugih staza, jedincatost (the uniqueness) staze, koja je morala kulminirati u čovjeku, privlači našu pokolebanu vjeru. Što je onaj slabi i nezaštićeni prototip višega života spasilo od uništenja; što je spriječilo preranu specijaliz[redacted]u za udovoljenje njegovih prirodnih potreba? Jedini je upotrebljivi biolo[redacted]dgovor, da je on našao izlaz u tome, što se oslonio na svoja psihička svojstv[redacted]Na svakom stupnju geološkog vremena, kad su se velike grupe razlučitim specijalizacijama proširile poput lepeze, glavna je linija sačuvala samu sebe i ustrajala u psihičkom razvoju. Ova težnja, njegovana kroz tolike epohe ortogen[redacted]kog razvoja i napredujući, kako sebi zamišljamo, pomoću serije (nagli[redacted]utacija, konačno kulminira u biću s mozgom, koji je prikladan, da se b[redacted] svijetom na sasvim drukčiji način« (45).

T[redacted]le Naefova crta »ljudske loze« produljena unatrag bar do kori[redacted]sisavaca ili pače do izvora kralježnjaka uopće. To već podsjeća na genealošku konstrukciju Klaascha, a nadahnuto je izrazito ortogenetskim shvaćanjem.

---

(44) Zarnik, N. dj. str. 344.

(45) Evolution and the Spirit of Man; cit. A. Lunn, The Flight from Reason. 2. izd. London, 1932. Str. 173.

Zadnjih pak godina već citirani biolog K ä l i n doduše više realistički, ali ipak u istom temeljnom smislu također proglasuje takvu, dulju ili kraću, posebnu liniju i »stazu« jedinim spasom descendencije:

»Formalno izvođenje čovjeka (iz nekog drugog biološkog oblika), a prema tome i prikladna filogenetska hipoteza, danas je moguća samo uz pretpostavku, da su prehominidni, sisavački predstupnjevi bili već po tipu unaprijed orijentirani prema postanku čovjeka. Loza s time u skladu uglavnom bi bila ortogenetski, ravnom linijom, orijentirana prema ljudskom rodu. Pri tome treba istaknuti, da sve do danas nijesmo još našli niti zubala fosilnog oblika, koji bi s nekom vjerojatnošću mogao doći u obzir kao prehominidni tip (možda *Parapithecus Fraasi* iz donjeg oligocena Egipta pripada nekom veoma kratkom lateralnom ogranku prehominidne loze). Tada bi se antropomorfidni majmuni mogli podudarati s jednim ili više ogranaka, koji bi se već zarana bili otcijepili od prehominidnog stabla...«(46)

4. — Neuspjeh ortogeneze u sastavljanju čovječjeg rodoslovlja.

Kao što ostale hipoteze tako ni ortogeneza nije uspjela u sastavu čovječjeg rodoslovlja.

Kao što smo vidjeli, zastupnici ortogeneze, tražeći, kuda da priključe čovjeka, spuštaju se na ljestvici zoološke sistematike sve niže i silaze sve dublje u geološku prošlost.

Uzrok toga već smo spomenuli. To je ona osobita primitivnost ili nediferenciranost ili generaliziranost čovječjeg tijela. Budući naime, da svi realni fosilni oblici majmuna jesu više ili manje specijalizirani i diferencirani, slijedi, da oni moraju ispasti iz čovječjeg rodoslovlja, jer ono, što je nediferencirano (čovjek) ne može se razviti iz onog, što je već diferencirano (majmun); a po ortogenezi baš je putem razvoja došlo do sadašnjeg čovječjeg oblika. Zato ortogeneza sve majmunske fosile smatra »lateralnim«, postranim ograncima, koji su se s čovječnom glavnom granom razvili iz jednog zajedničkog tipa. Taj tip nije pronađen. Njega ortogeneza samo pretpostavlja, da je morao biti. On je samo čista hipoteza. Dakako taj tip je morao biti još više nediferenciran i nespecijaliziran nego čovjek, da bi se čovjek se s čovječjom glavnim granom razvili iz jednog zajedničkog tipa, — nema. I jer ga nema, zato je također za ortogenezu najneugodniji posao naći i odrediti taj posredni tip kao »missing link«, na koji bi se neposredno nadovezao i priključio čovjek. Zato jedni taj tip opisuju ovako, a drugi onako.

---

(46) K ä l i n, N. dj., str. 611.

Da u određivanju rodoslovlja ortogeneza nije uspjela, te da u tim rodoslovljima broj hipotetskih članova postaje sve veći, a izgledi za »priključak« sve slabiji, otvoreno ističu Kälin, Dubois, Dacqué i Meyer.

Tako biolog Kälin razmatrajući hipotezu ortogeneze kaže, kako je već gore citirano u čitavom kontekstu:

»Pri tome treba istaknuti, da sve do danas nijesmo još našli niti zubala fosilnog oblika, koji bi s nekom vjerojatnošću mogao doći u obzir kao prehominidni tip...«

Köppel također ističe: »...Sve ovo vrijeme pliocena i miocena nije za željenu svrhu pružilo ništa uporabiva, a da se i ne govori o starijim vremenima prije tercijara...« (47).

Čitavo to stanje ponajprije dokazuje, da je »priključak« sve do sada ostao jedino pretpostavka. To Köppel izričito naglasuje slijedećim riječima: »Mnogo traženi priključak... postaje usprkos, da, poradi (novih) nalaza sve dvojbeniji. Nitko ne zna, gdje bi trebalo nadovezati na realne fosile. Konstruiraju skroz po sredini između x i y...« (48).

Odatle je također očito, da izgledi za »priključak« postaju sve slabiji. Na te slabe izglede upućuje već g. 1930 Dubois, nestor suvremenih antropologa, kad piše: »Razlog, da se prelazni oblici ili posredni članovi uvijek iznova moraju otstranjivati iz rodoslovnih linija i prebacivati na lateralne grane, leži... u tome, što uistinu nema pravih prelaznih oblika ili posrednih članova, a nije ih nikada ni bilo.« Sasvim jednako, samo opširnije, piše o tome g. 1935 Dacqué, a Meyer poput Adloffa g. 1934. veli sasvim općenito: »Nema prijelaza, nema missing link između realnih tipova; već čisto logički to je nemogućnost«. Uredništvo časopisa »Natur und Kultur«, citirajući ove izjave, svršava s opaskom: »Povijest hipoteza o descendenciji je povijest njihova oprovrgavanja« (33. Jahrg. 1936, str. 434).

Adloff pak, poznati specijalist za odontologiju, o tom pitanju ovako se izražava: »...U literaturi se još uvijek kao sablast ukazuje t. zv. missing link. Ali pri tome se gubi iz vida, da je takav missing link sasvim teoretska pretpostavka, i da se njegova opstojnost uopće ne bi nikada mogla dokazati, jer bi se on dosljedno

---

(47) R. Köppel, N. dj., str. 65.
(48) R. Köppel, N. dj., str. 64.

svojoj naravi dao tumačiti i kao majmun i kao čovjek. — Čovjek diluvija već ima tako visoke duševne sposobnosti, da pretpostavka o nekom pliocenskom prelaznom obliku postaje potpuno isključena. Uistinu je vjerojatnije, da su hominidi s antropomorfidnim majmunima paralelan oblik, koji je od početka udario putem samostalnog razvoja. Ali razvijati se može samo nešto, što je već postojalo. Zato je morao i praoblik bar potencijalno već posjedovati sve one značajne sposobnosti, koje su omogućile izgradnju današnjeg čovjeka. Drugim riječima: čovjek je, dakako u najširem smislu, uvijek bio čovjek. Ili čovjek ili majmun; nekog majmun — čovjeka nije bilo nikada. Svi fosilni nalazi, bar dosada, potvrđuju takvo shvaćanje...« (49).

Slično se izražava utrechtski ginekolog De Snoo: »... Čovjek je nasuprot majmunu primitivan... njegov je probavni aparat primitivan... Načelno novo nastaje samo kod nediferenciranih tipova.. Kriva je nauka o descendenciji, prema kojoj bi više životinje trebale nastati iz nižih... U zbilji vidimo, da je svaki novi razvoj nekog razreda u vezi s novom geološkom periodom... Najvažniji je rezultat ginekologije, da čovjek nije proizašao iz životinje, kako su tvrdili Darwin i Häckel, nego da se samostalno razvio. Životinje su udarile postranim putevima... čovjek je ostao na izravnom putu, nediferenciran i primitivan, (ali je) ipak postao (biće) višeg kvaliteta... (50).

Anatom Westenhöfer zaključuje iz svojih konstatacija o primitivnosti čovječjeg tijela: »Čovjek je... ostao primitivan i dade se u ravnoj, vlastitoj liniji svesti na opći temeljni tip sisavaca, ali ni na koji određeni životinjski oblik...« (N. dj. s. 159 sl.).

Nije li onda logičnije iz svega toga zaključiti, da se »priključak« čovjeka na niže biološke tipove uopće ne može dokazati? Na to baš zadnjih godina (1944) gotovo otvorenim riječima upućuje švicarski biolog Kälin, premda je i sam pristaša hipoteze ortogeneze. Svoje naime razmatranje o toj hipotezi završuje ovim riječima: »... Ipak se ovdje u svakom slučaju radi o hipotezi, koja je na vrijednosti za tumačenje (čovječjeg podrijetla) znatno izgubila poradi cjelovitog načina promatranja i s obzirima na tipski značaj čovječjeg tijela i na nje-

(49) P. Adloff, u »Forschungen und Fortschritte« (13. Jahrg. 1937. St. 161.)
(50) K. de Snoo, Ursprung der Säugetiere und die Menschwerdung, Ztft. f. Rassenkunde, 1937. 1. s. 56 sl.

gove biološke osebujnosti. U pogledu spoznaje rečena hipoteza nije ni istinita ni kriva, nego ona pruža samo mogućnost, koje se znanstvena vrijednost ne smije precijeniti« (Das Problem der Menschenwerdung; Schweizerische Rundschau 1943—1944, s. 611 sl.). Bitne dakle smetnje »priključku« prema Kälinu ostaju: holizam i primitivnost čovječjeg tijela.

Dr. A Gahs, N. dj.; I Đaja, Tragom života 21 sl.; Frank, Philosophia naturalis 347.; M. Blažić, N. dj., 102 sl.; H. Driesch, Philosophie des Organischen, Leipzig, 1927.

§ 11. — BUDUĆI DA NI ORTODOKSNI (MEHANIČKI) DARVINIZAM NI HIPOTEZA STRMOGLAVIH MUTACIJA I ORTOGENEZE NE MOGU RIJEŠITI PITANJE ČOVJEČJE DESCENDENCIJE, OBRAĆAJU SE ZNANSTVENJACI SVE VIŠE T. ZV. TIPOGENEZI, T. J. NEPOSREDNOM STVARANJU ČOVJEČJEG TIJELA PREMA PLANU »IDEJNE SRODNOSTI«

1. — Već smo spomenuli, da je nedavno biolog Steiner na temelju promatranja t. zv. rudimentarnih organa došao do zaključka, da oni u čovjeku otkrivaju ne transformizam nego t. zv. tipogenezu.

Uglavivši naime homologiju t. j. jednakost generatornih organa izvodi on ovu dilemu: Ili su (što je apsurdno) svi sisavci nekoć bili totalni hermafroditi, ili t. zv. rudimenti u čovjeku ne dokazuju ništa u prilog antropološkog transformizma, nego otkrivaju — tipogenezu. Pod tipogenezom ili »idealističkom« ili stilskom morfologijom označuje on opće principe nacrta, prema kojemu su pojedine vrste stvorene neposredno, ali kao sukcesivno međusobno slični tipovi tako, da je svaka vrsta »idejno srodna« s prethodnom i slijedećom vrstom; zato se vrste dadu sistematizirati u rodove, familije, redove, razrede i koljena (51).

Slične je nazore već u 18. stolj. zastupao glasoviti zoolog i paleontolog Cuvier (52).

Uistinu zadnjih decenija osim biologa Steinera također neki paleontolozi razrađuju misli Cuviera. I to: Dacqué i Kuhn u istom smislu kao Steiner, a Kleinschmidt i Kempermann na taj način, da već u eozoik (proterozoik algonkij ili prekambrij)

(51) B. Steiner, Abstammungslehre und rudimentäre Organe, Natur und Kultur, 33 Jahrg. 1936. S. 45 sl.

(52) Isp. Claus, N. dj. st. 356 sl.

stavljaju toliki broj suvremenih »prvobitnih klica«, koliko je danas bioloških tipova, koji su se iz tih klica imali samostalno razvijati u izoliranim pravcima (Isp. gore § 8, t. 3).

Tipogeneza dakle gleda u anatomsko-fiziološkim sličnostima između različitih tipova, napose između majmunskih vrsta i čovječjeg tijela, neku »apriornu« srodnost, kao što s druge strane konvergencija označuje neku »aposteriornu« srodnost. Ali ni jedna ni druga nije prava, unutarnja, genetička srodnost zajedničkog podrijetla.

Uostalom i sam je Weinert, kao što smo vidjeli, morao bar indirektno priznati, da su svi anatomsko-fiziološki kriteriji kao t. zv. dokazi »općeg životinjskog podrijetla« čovjeka jednako dvoznačni. Uistinu ih paleontološki materijal i njegova geološka kronologija, koji su jedini objektivni kriteriji, i koji bi trebali priskrbiti t. zv. dokaze »specijalnog životinjskog podrijetla«, t. j. konkretno »rodoslovlje« s izravnim »priključkom«, desavuiraju na svakom koraku. Odatle potječu tako različita »rodoslovlja«, da se u tome valjda niti dva antropologa ili paleontologa međusobno ne podudaraju, a kod svih, osim kod Weinerta, na mjestu »priključka« stoji neki hipotetski, dakle nerealni i samo pretpostavljeni, životinjski oblik.

Inače se po svemu čini, da Cuvierova obnovljena tipogeneza ovog ili onog kroja anticipira onaj konačni stadij, s kojim će — možda i protiv volje svojih pristaša — svršiti hipoteza ortogeneze.

2. — Svakako je značajno, da je i Wallace, konformulator Darwinove hipoteze, izričito naglasio potrebu posebnog Božjeg zahvata kod stvaranja čovjeka.

On je naime bio »sklon vjerovati, da su bila tri stadija u razvoju organskog svijeta, kad je neki novi uzrok ili moć nužno morala stupiti u akciju: prviput, kad je prva živa stanica bila stvorena; drugiput, kad se životinjsko carstvo odijelilo od bilinskog carstva; treći put kod stvaranja čovjeka« (53).

Ovdje je na mjestu također hladno rezoniranje Lunna (l. c., s. 172 s.): »Sve, što znamo o čovjeku, ističe neizmjeran ponor između najnižih među ljudima i najviših među životinjama«. Nakon toga nastavlja ovako: »Oslobodite svoj duh od vjerovanja, da je znanost

---

(53) Isp. Lunn, N. di St. 150.

dokazala životinjsko podrijetlo čovjeka, ako će uistinu ikada to moći. Lubanje i kosturi u najboljem slučaju ističu fizičku sličnost između čovjeka i majmuna, sličnosti, koje nitko ne osporava, ali one ne premošćuju duševni jaz između majmuna, što ciči, i čovjeka, nadarenoga govorom... Možemo drage volje dozvoliti, da čovječje tijelo potječe od nekog majmunu sličnog pretka, premda za to manjka stvaran dokaz, a možemo ipak i nadalje vjerovati, da se prvi čovjek radikalno razlikovao, u stepenu i ne samo u vrsti, od najvišeg majmuna posjedovanjem duševnih i intelektualnih moći, kojih je provala u tijelo životinjskog podrijetla bila rezultat izrazito stvaralačkog čina«.

3. — **U svakom je slučaju raspravljanje o descendenciji čovjeka danas u stručnim krugovima poprimilo ozbiljniji i odmjereniji ton.**

To dokazuju biolozi Fritsche i Pittard svojim više ili manje sarkastičkim izjavama o Häckelu i njegovu vremenu.

Tako *Fritsche* g. 1936 na početku svoga članka s podnaslovom »Preokret u filogenetskoj slici svijeta« ističe, kako je *Häckel* g. 1874 svojoj knjizi »Anthropogenie« napisao »predgovor, koji se danas može primiti samo još s veselošću ili neprijatnošću. Tu se gotovo s grotesknim patosom navješćuje borba do oštrice noža svima onima, koji nijesu voljni priznati dokaze nekog pobjede previše svjesnog istraživanja rodoslovnog stabla, i njima dovikuje: »Trublja ovog gigantskog duhovnog boja navješćuje nam svitanje novog dana i svršetak duge noći srednjeg vijeka.« A. *Fritsche* nastavlja: »Kako danas stoji zvuk rečene trublje? Da li je Häckelov borbeni optimizam bio opravdan, da li su tada biološke znanosti uistinu stajale u osvitu novog dana?...«(54). Dostatan negativan odgovor na ta pitanja, koji auktor pretpostavlja, daju sve činjenice i izjave, koje su iznesene protiv Häckela. Švicarski opet biolog *Pittard* g. 1944. kaže: »Moji se vršnjaci sjećaju raspoloženja duhova, što je vladalo u obuci prirodoslovnih znanosti koncem 19. stoljeća. Gotovo svi naši profesori na svim sveučilištima — (takve okorjele predrasude ipak su čudne) — bez daljnjega su primili mišljenja, koja danas izgledaju neobično zastarjela... U to je vrijeme Häckel bio kao mesija znanstvenog materijalizma. Vremena su se promijenila. Häckel se više ne čita, a rasprave su se u pogledu evolucije vodile s više vedrine...« Malo dalje onda veli: »Ako ustanovljujemo, da u povijesti zemlje vrste slijede jedna iza druge po redu superiornosti u porastu (sa skokovima, dapače s lutanjima), što znamo sa sigurnošću, s gledišta strogo znanstvenoga, o stvaranju samog života? o uzrocima i procesima ovih superiornih tečevina? Treba reći: točno ništa. Ne kao da ne bi brojne pretpostavke bile postavljene: koliko li tobožnjih

(54) Fritsche. Stammbaum oder Stammbusch? Natur und Kultur, 33 Jahrg. St. 408. (Blažić, N. dj. st. 102 sl.)

rezultata nije bilo najavljeno! Sjećam se hipoteza, koje smo učili u svojoj mladosti: najavljivanje, za sjutra, sintetičke protoplasme — protoplazme žive..., jer tada život se smatrao samo fizikalnokemičkim rezultatom, što ga se iz petnih žila nastojalo postići« (55).

4. — Raspravljanje o descendenciji čovjeka danas je na mrtvoj točki.

Raspravljanje o descendenciji čovječjeg tijela uopće je dakle u stručnim krugovima poprimilo ozbiljniji i odmjereniji ton i značaj. Ali ono je istovremeno prispjelo na mrtvu točku, kako to dokazuju slijedeće izjave.

G. 1934 na prvom internacionalnom antropološko-etnološkom kongresu u Londonu (Compte-rendu.... p. 69 s.) nabraja *Gregory* u svom programatskom referatu sve tri hipoteze antropološkog transformizma: Weinertov ortodoksni darvinizam, svoju strmoglavu mutaciju i Osbornovu ortogenezu, a onda nastavlja: »Čini se, da ovu razliku u zaključcima ne treba pripisati nikakvim materijalnim razlikama u činjenicama, nego poglavito radikalno različitim postulatima o načinu razvitka«. To je dakle jasno priznanje, da iz samih činjenica ne slijedi nikakav zaključak u pogledu »rodoslovlja« i »priključka«. Naprotiv su za bilo kakav zaključak u tu svrhu prethodno potrebni izvjesni postulati, prema kojima se onda usklađuju činjenice.

G. 1944 kritički paleontolog *Stromer* u svom članku o »osiguranim rezultatima paleozoologije« na koncu lapidarno naglasuje: »Dosada postavljene hipoteze o postanku novih životinjskih oblika ne mogu priznati kao dosta solidno utemeljene« (56).

S tim je sudom dakako pogođena i hipoteza ortogeneze uopće, a također s obzirom na descendenciju čovječjeg tijela. Konačno ovamo ide i biolog *Kälin*, koji je iste g. 1944, kako je više gore citirano, izričito naglasio, da i hipoteza ortogeneze ostaje samo »mogućnost«, i da je također i ona već znatno izgubila poradi holizma i primitivnosti čovječjeg tijela. A isto tako ide ovamo iz iste g. 1944 gore citirani biolog *Pittard*, koji na pitanje, što znademo o uzrocima i procesima evolucije uopće, odgovara kako kratko tako jasno i glasno: »Točno ništa«.

To sve zajedno znači, da je raspravljanje o descendenciji čovječjeg tijela u stručnim krugovima uistinu dospjelo na mrtvu točku.

5. — Raspravljanje o descendenciji čovječjeg tijela može s mrtve točke maknuti samo pokretanje pitanja metafizičkih faktora razvoja ili descendencije.

Da raspravljanje o čovječjoj descendenciji može s mrtve točke pokrenuti samo pročišćavanje metafizičkih poj-

(55) E. Pittard: »Journal de Genève«, od 16. X. 1944.

(56) Stromer, Gesicherte Ergebnisse der Paläozoologie, Forschungen und Fortschritte, 20. Jahrg. 1944. St. 110.

m o v a, — to je konačni rezultat odulje rasprave, koju je g. 1937 objelodanila biološkinja H e d w i g C o n r a d-M a r t i u s pod značajnim naslovom »Obrati u teoriji descendencije«.

a) Ona počinje s kritikom H ä c k e l o v a »biogentskog zakona«, t. j. o opetovanju filogeneze u ontogenezi, i njegovih mehaničkih faktora prema pretpostavkama ortodoksnog darvinizma. To je značilo otuđivanje biologije od njezina vlastitog predmeta i temelja, života. Zatim je došao prvi obrat u samoj biologiji: »biologiziranje« biologije, koja je opet našla samu sebe i vratila se svom predmetu i temelju, životu.

Sada dolazi drugi obrat, koji prijeti, da »možda u vrtlog propasti povuče čitavu teoriju descendencije«. Općenito je prihvaćeno, da nema ništa bitna u razvoju individua, što nije v e ć u n a p r i j e d p r e o d r e đ e n o od početka embrionalnog razvoja u samoj klici, u jajetu, i to nikako ne materijalno nego naprotiv sasvim »nematerijalno — potencijalno«. T. j. u »organizatornom središtu klice« (Spemann), u »onom nečem dominantnom« ili u »onoj vrsti vlastitoj potenciji protoplasme« (Dürken), ukratko u Driesch-Aristotelovoj e n t e l e h e j i. Zato od autorice citirani W a l t e r e c k izvodi zaključak: filogenetski se proces događa »s p o n t a n i m s t v a r a l a č k i m p r o m j e n a m a t e m e l j n o g d i j e l a a p a r a t u r e n a s l j e đ a, i to na način progresivnog, napredno usmjerenog odvijanja onih potencija, što leže u tom temelju nasljeđa«.

To znači ponovno i još jače problem descendencije ušančiti u embrionalni razvoj. To onda znači, da izvanjski oblici ne dokazuju uopće ništa: mogu slični oblici potjecati iz različitih klica, a mogu i neslični oblici imati izvor u istoj klici. To dalje znači, da morfološki kriteriji ne dokazuju ništa niti za faktičnu descendenciju niti protiv nje. To također znači, da »nam ni p a l e o n t o l o g i j a ne može otkriti ništa o h i s t o r i j s k o j f a k t i č n o s t i takvog procesa, koji se odigrava u dubini kolotečine klice (Keimbahn)«, t. j. one povezanosti generacijâ, što se zbiva nasljeđem od klice na klicu. Paleontologija očituje samo to, da velike grupe iznenada izumiru, i da isto tako iznenada nastupaju čitavi redovi novoga tipa, i to odmah s cijelim preobiljem nižih kategorija: »Nitko ne zna, odakle oni dolaze, i da li i kako se nadovezuju na prethodne tipove. O n i s u n a p r o s t o t u . . .«

To znači napose još i to, da bi »pramatica« morala u sebi sadržavati »sve životne potencije svih organizacijskih tipova, koji su se u bilinskom i životinjskom carstvu pojavili od prvih vremena do danas.«

Sama pak autorica iz svoga navedenoga zaključuje i ujedno završuje svoju raspravu ovako: »Htjeti istumačiti postanak prirode kao cjeline prirodno, a isto tako napose postanak prirodno-žive prirode samim prirodnim životom, nama se čini neobičan circulus. Ne bi li trebao u ovaj postanak ući komad povijesti u najužem i najprvobitnijem smislu: kao djelo Boga, kao pravo stvaranje?« (57).

b) Tako se sve otvorenije ističe metafizički značaj života i njegova ortogenetskog razvoja. A to znači postepeno oslobađanje bioloških znanosti iz okova mehaničkog determinizma. U tom su smislu značajne izjave Đaje i napose Mucka o »planskoj odmjerenosti i svršnoj usmjerenosti svakog razvoja« i o »nadtjelesnom značaju uzroka, koji ostvaruje razvoj« u ontogenezi i filogenezi.

Tako Đaja u citiranoj knjižici (Tragom života i nauke) piše već u uvodu: »...Svaki biolog osjeća, da je tu (u pojavi života na zemlji) nešto drugo po srijedi, i da je u pitanju nešto drugo nego jedna kemijska formula ...«

Zatim veli u poglavlju o uzrocima evolucije: »Da živa bića nose u sebi uzrok svoje evolucije, izražavano je u razno doba na razne načine. Ta unutrašnja tendencija živoga svijeta, da evoluira određenim pravcem, naročito je pogodna više manje metafizičkim spekulacijama i pojavljuje se pod raznim nazivima, kao što su: Eimerova ortogeneza, Drieschove entelehije, Bergsonov životni zamah Stvaralačke evolucije. Metafizički ogledi na tome polju vjerojatno su doprinijeli, da se smatra nenaučnim zamišljanje, da je evolucija živoga svijeta u njemu već unaprijed određena. Ali zašto smatrati, da traženje uzroka evolucije u samim organizmima, koji evoluiraju, mora značiti prizivanje neke tajanstvene sile, ili da je to bar, kako veli Delage, zamjenjivanje naučnoga tla metafizičkim. A ako se takvo tumačenje nameće silom činjenica? Zašto smatrati, da je ne-

(57) H. Conrad-Martius, Descendenztheoretische Wandlungen. Natur und Kultur 34. Jahrg. 1937. St. 231 sl., 275 sl.

naučna pretpostavka, da je evolucija u glavnim crtama svojim u potajnom stanju već u živih bića, koja nose svoju evoluciju skrivenu u potencijalnom stanju?«

U istom poglavlju još piše: »U prvobitnoj klici života nalazila se, kao u zametku kakvog organizma, određena njena daleka sudbina. Toj potajnoj moći ne znamo, koje je porjeklo, kao što je u ontogenetskom razvitku roditeljska sličnost. Ali, što ne znamo izvora jednoj rijeci, možemo li poricati njeno proticanje?« (58).

I Muck najprije ističe, da je njemu Drieschova entelehe;a »više nego filozofski pojam«: to je »biološki oblikovalac« u smislu Dürkenove »one vrsti vlastite potencije protoplasme«. Ali već na slijedećoj stranici mora isticati, da je ta potencija uistinu »nadtjelesna, metafizička..., koja cjelovito djeluje na plasmu svih stanica tijela; ona gospodari, upravlja...« U svojoj pak replici na Hebererove napadaje inzistira na tom metafizičkom značaju entelehije stvarno još više. Ona nije u protoplasmi ni bilo gdje drugdje vidljivo »spremljena kao u kutiji«, pa »ne može pripadati tjelesnosti, koja se dade opažati«. Osim toga »planska odmjerenost i svršna usmjerenost svakog razvoja i nadtjelesni značaj uzroka, koji ostvaruje taj razvoj, daju nam pravo, da ga (onaj uzrok) nazovemo dušom« (59).

»Planska odmjerenost i svršna usmjerenost svakog razvoja« — to je srž principa ortogeneze, kako slijedi iz svih izjava u odsjeku o njezinoj biti i dalje. »Nadtjelesni značaj uzroka, koji ostvaruje razvoj«, to je opet srž holizma u ontogenezi, a nakon biološkog obrata u problemu descendencije to postaje holizam ortogenetske filogeneze (isp. Conrad-Martius), kako se jasno očituje i u rezoniranju Đaje. Zato ovamo idu također »razvojne težnje«, koje sam Osborn pripisuje ortogenetskom razvoju uopće. A isto tako i »vlastita psihička svojstva«, u kojima Milum gleda uzročnike ortogenetskog razvoja čovjeka napose, i to zajedno s »težnjom, njegovanom kroz tolike epohe« takvog razvoja: počevši tamo negdje od primarne ili bar sekundarne epohe dalje, od vremena naime »kad su se velike grupe različitim specijalizacijama proširile poput lepeze...« Pogotovu pak ide ovamo »Stvaralačka evolucija« sa svojim »mirujućim i u cjelini na

(58) I. Đaja, N. dj. St. 5, 27 sl.
(59) I. Muck, N. dj. St. 7, 8.

cilj usmjerenim potencijama«, koju Conrad-Martius označuje kao srž onoga, što »današnjim istraživateljima nakon povratka u čisto biološke temelje biologije lebdi pred očima u pogledu cijelog filogenetskog procesa«.

A sve su to metafizički pojmovi, s kojima moderna biologija i paleontologija kušaju obuhvatiti i izraziti onu metafizičku realnost, koja im se upravo silom nameće u pojavama života i njegova razvoja, kako ističu Đaja i Muck.

c) Odatle biolozi moraju doći do osobnog zadnjeg Uzroka. Premda su zasada kao cjelina još daleko od toga, ipak već priznaju, da se u pitanju descendencije konačno radi o nazoru na svijet. Tako Delage, Muck i Kälin.

Hladan razum morao bi na temelju principa uzročnosti iz promatranja života uopće, a čovjeka napose, stvoriti zaključak: mora negdje biti Zadnji Uzrok i tog nadtjelesnog životnog principa i tog planski odmjerenog i svršno usmjerenog životnog razvoja. Uzrok, koji i sam mora biti ne samo nadtjelesan nego također: nadasve uman, da zamisli takav plan; nadasve slobodan, da mu odredi takvu svrhu, cilj; nadasve moćan, da osigura smjer izvođenja tog plana i postizavanja te svrhe, i to posredstvom onih »težnja« (Osborn), t. j. »mirujućih i u cjelini na cilj usmjerenih potencija« (Conrad-Martius, odnosno Sieber) i »vlastitih psihičkih svojstava« (Milum), — ukratko posredstvom nadtjelesnih »kvaliteta« ili sposobnosti i moći, ulivenih u ona bića, koja su kao Njegova stvorenja predmetom Njegova plana i Njegove svrhe. Uzrok dakle u smislu teizma — Bog, na čije »historijsko djelo« kao izvor života i njegova razvoja apelira Conrad-Martius na svršetku svoje rasprave.

Današnji su predstavnici bioloških znanosti kao cjelina još dosta daleko od takve logične dosljednosti. Zato se u odgovoru na to »zadnje pitanje« među njima čuju najrazličitiji glasovi. Ipak prije ili kasnije sigurno će doći. Zato se brine već sam hladan razum, a možda još više ono strašno životno iskustvo, što su ga priskrbile »sjajno iskićene« i s ostalim ukrasnim naslovima žigosane teorije (Fritsche).

Problem descendencije postaje dakle pitanjem nazora na svijet, što ga ovaj čas ima pojedini prirodoslovac.

To također postepeno sve više ističu sami prirodoslovci već od početka ovog stoljeća i dalje. I u tome treba gledati izvjestan napredak, jer to **uključuje u sebi jasnu svijest granice između empirijske i metempirijske spoznaje: između rezultata, koji se mogu zastupati u ime pozitivne znanosti, i tvrdnja, koje treba opravdavati drugim izvorima spoznaje.**

Tako već g. 1903 piše zoolog **Delage**: »Potpuno sam uvjeren, da netko jest ili nije transformist ne toliko iz razloga, koji su izvedeni iz povijesti prirode, nego poradi motiva, koji se osnivaju na osobnim filozofskim mišljenjima...« (60).

G. 1938 **Muck** u spomenutoj svojoj replici na Hebererove napadaje opetovano ističe: »Treba najprije konstatirati, da svaki odgovor na ovo pitanje o našem vlastitom podrijetlu, s koje god strane on dođe, pripada carstvu vjerovanja, a ne znanja«. I opet: »... Ovdje se prelazi granica znanstvenoga; to je pitanje nazora na svijet...« (61). God. 1944 biolog **Kälin** na koncu svog suda o spoznajnoj vrijednosti hipoteze i ortogeneze, citiranoga gore u kritici te hipoteze, nakon što je i tu hipotezu označio samo kao »jednu mogućnost«, dodaje još izričito: »Kako visoko procjenjujemo ovu mogućnost u smislu vjerojatnosti, danas još u velikoj mjeri određuju subjektivni momenti« (62).

Uistinu, kad se čitaju formulacije »rodoslovlja« čovječjeg tijela u hipotezi ortogeneze, kako su ih stilizirali n. pr. **Sergi**, **Milum**, **Adloff**, **Westenhöfer** i **Muck** ili **Sieber**, onda se nameće misao, da bi **posebno stvaranje**, povezano s **tipogenezom**, **za njih bilo najprihvatljivije, kad ih ne bi smetao — panteizam ili nešto slično**: nešto između pozitivizma i panteizma ili između panteizma i teizma; **odnosno, kad bi bili izraziti teisti.**

Tako se *Milum* i pogotovu *Sieber* izražavaju sasvim u stilu panteizma. *Westenhöfer* nije jasan, da li govori u smislu panteizma ili teizma ili nečega po sredini. *Za Mucka* »izvana gledano« nije to pitanje uopće važno, pa se ne

---

(60) J. Delage, L'Hérédité et les grands problèmes de la biologie générale. Paris, 1903. St. 204.: cit. Lunn, N. dj. St. 43 sl.

(61) Muck, N. dj. St. 9. 10.

(62) Kälin, N. dj. St. 611.

može ni razabrati, što on sam zastupa. I *Haldane* govori sasvim neodređeno: »Smisao vidljivoga svijeta valja naći u nevidljivome... Ne trebam jako mnogo ljude, koji nijesu u dodiru s nevidljivim svijetom. U najboljem slučaju to su dobre životinje, a previše često dapače niti to« (63).

Prema tekstovima, citiranima tijekom svih gornjih raspravljanja o ortogenezi, izgledalo bi, da je Đaja već u svojoj knjižici »Tragom života i nauke« (1931) sasvim prekinuo s pozitivizmom i oslobodio se okova njegova mehaničkog determinizma. Međutim u slijedećoj knjižici »Od života do civilizacije« (Beograd 1933) piše on u uvodu (str. 5): »...Da li se biološka smišljenost (zapravo svršnost, finalitet) ne može složiti s materijalizmom? Mislimo, da može. Ove su stranice pokušaj, da to izvedemo...«! No u zaključku Đaja ipak drukčije govori, i to u smislu nekog panteizma, koji bi se posredstvom Bergsona dao dovesti i do teizma...

D) ČOVJEČJE PODRIJETLO I FILOZOFIJA

Vidjeli smo, da antropološki transformizam ne može naći oslona u prirodnim znanostima. I to ne samo opori ili radikalni transformizam, koji uči, da se čitav čovjek razvio od životinje, nego i t. zv. apsolutni ublaženi transformizam, koji uči, da se je samo ljudsko tijelo de facto, uistinu, razvilo od životinje.

Međutim jednom i drugom antropološkom transformizmu protivi se i zdrava filozofija. Obrazložit ćemo ukratko jednu i drugu tvrdnju.

§ 12. OPORI ANTROPOLOŠKI TRANSFORMIZAM PROTIVI SE FILOZOFIJI.

Dokazi:

1. — **Psihološki dokaz** (64). — Čovječja duša bitno je različna od životinjske. a) Tome je dokaz ponajprije razum. Životinja svojim osjetilima može zapaziti samo ono, što je materijalno, konkretno i pojedinačno. Ona ne može shvatiti biti stvari niti spoznati ono, što je nadosjetno. Dosljedno, ona ne može misliti, suditi, zaključivati i svoje misli očitovati govorom. Čovjek naprotiv svojim umom stvara apstraktne pojmove, shvaća odnošaje, razmišlja, sudi i zaključuje. On može doći do spoznaje nadosjetnih i religioznih istina. On stvara najdivnija djela umjetnosti i znanosti. b) Čovjek može svojom voljom

(63) Cit. Lunn, The Flight from Reason, st. 72, 243.

(64) O naravi i postanku ljudske duše govorit ćemo kasnije. Dokaz iz ljudske duše donosimo ovdje samo zato, da prikazujući opori ili radikalni antropološki transformizam imademo njegovu cjelovitu sliku.

ljubiti duhovne predmete, kreposti, istinu, duhovnu ljepotu i uresen slobodom može provoditi moralni život, koji je kod životinja nemoguć. c) Jer su djelovanja, koja izvodi čovjek, nematerijalna, zato je čovječja duša kao počelo tih djelovanja duhovna i besmrtna, što životinjska nije. Čovječja je duša dakle od životinjske i bitno različita i bitno savršenija.

No ovakova duša ne može se evolucijom razviti iz životinjske duše. Ono naime, što se iz drugoga evolucijom rađa, mora u njemu biti sadržano kao biljka u sjemenu ili učinak u svome uzroku. No ono, što je bitno različito i bitno više, nije u drugome sadržano kao u svome korijenu. Stoga, kad bi se ljudska duša, koja je odličnija i savršenija od životinjske, ipak evolucijom razvila iz životinjske duše, bilo bi povrijeđeno načelo, da učinak ne može svojom savršenošću nadvisiti uzroka, iz kojeg izlazi. Takva je evolucija jednako nemoguća, kao što je nemoguće, da iz jednoga glasa nastane melodija ili iz jedne stranice čitava knjiga.

2. — Iz svrhovitosti organizma.

Neosporiva je činjenica, da djelovanje organizma uopće, a tako čovjeka pokazuje divnu svršnost ili svrhovitost. Pojedini organi sastavljeni su iz najrazličitijih elemenata, no među njima je takva suvislost, ili oni su tako udešeni, da svi dijelovi postizavaju isti učinak. (Isporedi na pr. oko, uho, jetra, bubrege i t. d.). Sam organ tako je izgrađen, da postizava baš onaj učinak, koji je takvom biću, odnosno čovjeku, potreban. Organ dakle vrši funkciju upravo zato, da se postigne onaj određeni učinak. Organ dakle i njegovo djelovanje pokazuje svršnost ili svrhovitost.

Tu svrhovitost zasvjedočuje i ontogeneza, t. j. razvitak pojedinog organizma. Svaki naime organizam razvija se već od oplodnje jajeta sve do onog časa, dok ne postigne savršeni oblik svoje vrste, prema već određenom tipu ili ideji.

Ta se svrhovitost vidi i u djelovanju instinkta, koji uvijek nagoni na takovo djelovanje, koje je organizmu od koristi.

Svrhovitost u organskom životu priznaje danas, kao što je već istaknuto, općenito moderna biologija i paleontologija protiv onih biologa, koji se još nijesu oslobodili mehaničkog darvinizma, stare biologije i paleontologije. Tako na pr. moderni biolog, I. Đaja, kaže: »Isključivanje svakog finalizma u biologiji čisto je filozofsko nastojanje.

Hoćemo da kažemo, da ono nije poteklo stoga, što se nije moglo složiti sa biološkim činjenicama. Naprotiv, napretkom nauke o životu sve je više bilo razloga one vrste, sa kojih su biološke pojave shvatane finalistički. Pa i onda, kada biolog iz pomenutih filozofskih pobuda odbija svako finalističko shvatanje u biologiji, on je sa praktičkih razloga, u svome radu ispitivača iil eksperimentatora, ipak vođen finalizmom. Bez obzira na uporna nastojanja, da se život shvati u svim manifestacijama njegovim čisto mehanički, u praksi, na djelu, nauka o životu i dalje se razvijala u znaku celishodnog uređenja živih organizama. I anatomija i fiziologija u znaku su finalizma. Nemoguće je govoriti jezikom fiziologa, na primjer, bez upotrebe finalističkog rječnika...« (Od života do civilizacije 45, 55).

No svrhovitost ili svršnost neosporivi je dokaz, da se organizam nije mogao razvijati po zakonima mehaničkog darvinizma, kod kojeg toliku ulogu igra slijepi slučaj, nego da iza razvitka svrhovitog organizma treba gledati neku inteligenciju, koja je zamislila plan, prema kojem je zamišljen i organizam i njegov sastav i usmjereno djelovanje. Ova inteligencija morala je nužno izgraditi i sliku čovjeka i prema toj zamisli urediti njegov organizam i odrediti njegovo djelovanje. Nije se dakle čovjek razvio iz životinje putem Darwinove prirodne selekcije, koja stvara oblike pomoću izvanjskih mehaničkih faktora i to sasvim slučajno. Čovječji tip nužno je predbivstvovao u ideji vrhovnog Duha, koji je toj zamisli i odredio izgradnju njegova tijela i u to tijelo ulio duh, koji kao materijalno i duhovno biće može imati dovoljni razlog svoje opstojnosti samo u neposrednom Božjem djelovanju.

Svrhovitost čovječjeg organizma, odlučno se dakle protivi oporom mehaničkom antropološkom transformizmu ili evolucionizmu.
Ta svršnost čovječjeg organizma jest dakle i dokaz protiv mehaničkog darvinizma, i put, koji nužno vodi do uspona Bogu, kao graditelju svijeta i stvoritelju čovjeka.

U vezi s oporim transformizmom na mjestu je navesti izvode A. L u n n a, koji kaže: »Sve, što znamo o čovjeku, ističe neizmjeran ponor između najnižih među ljudima i najviših među životinjama«. A zatim nastavlja: »Oslobodite svoj duh od vjerovanja, da je znanost dokazala životinjsko podrijetlo čovjeka, ako će uistinu ikada to moći. Lubanje i kosturi u najboljem slučaju ističu fizičku sličnost između čovjeka i majmuna, sličnosti, koje nitko ne osporava, ali

one ne premošćuju duševni jaz između majmuna, što ciči, i čovjeka, nadarenoga govorom... Možemo drage volje dozvoliti, da čovječje tijelo potječe od nekog majmunu sličnog pretka, premda za to manjka stvaran dokaz, a možemo ipak i nadalje vjerovati, da se prvi čovjek radikalno razlikovao, u stepenu i ne samo u vrsti, od najvišeg majmuna posjedovanjem duševnih i intelektualnih moći, kojih je provala u tijelo životinjskog podrijetla bila rezultat izrazito stvaralačkog čina«. (The Flight from Reason, s. 172 sl.).

Napomena: Neosnovanost oporog ili radikalnog antropološkog transformizma zaključuje se iz ovih razloga:

a) Kad bi se čovjek razvio iz životinje, ne bi bilo moguće navesti razlog, zašto se je iz reda životinja razvila samo jedna jedina, i to tjelesno-razumna vrsta — današnji čovjek. Po evolucionizmu naime razvile su se snagom evolucije u svakom razredu premnoge vrste. Zašto se dakle iz svake od tih rodova nije konačno razvilo neko drugo, različno tjelesno razumno biće tako, da bismo imali više vrsti tjelesno-razumnih bića, a ne samo jedno — čovjeka?

b) Antropolog Branca kaže: »Ako broj ljudi u istom razmjeru kao sada raste dalje, broj će se, pošto će jedva proteći 200 godina, umnožiti na 6.000 milijuna. Ako se, pretpostavljajući isti omjer rastenja, vratimo u prošlo vrijeme, mi ćemo samo poslije nekoliko tisuća godina doći do prvog čovjeka« (Der fossile Mensch 214). Navodeći ove riječi Brance, treba doduše primijetiti, da mi ne možemo pretpostaviti, da je broj ljudi rastao uvijek u istom omjeru, pogotovu, kad u pojedinim krajevima zemlje nastaju periodički najpogubnije okolnosti za umnažanje ljudi, no ipak se ne može razumjeti, da ljudski rod, koji bi prema evolucionističkoj pretpostavci bivstvovao na stotine tisuća godina, ne bi već ispunio čitavu zemlju.

c) Kod mnogih naroda postoje zajedničke predaje, koje se u pojedinim stvarima čudesno slažu, a koje govore, da su prvi ljudi bili u savršenom stanju, sretni i dobri, a poslije toga zbog počinjenog grijeha, da im je stanje promijenjeno na gore. No nijedna predaja ne govori o nekom životinjskom podrijetlu čovjeka.

Donat, Psychologia (1931.), s 456 sl.; J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, 501 sl.; Pesch, Philosophia naturalis n. 578.; C. Frank, Philosophia naturalis, s 344.; B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 281; H. Mazzella, II. De Deo creante 361 sl.; Sv. Toma, S. th. I. q. 91 a. 2.

§ 13. ZDRAVOJ FILOZOFIJI PROTIVAN JE I UBLAŽENI ANTROPOLOŠKI TRANSFORMIZAM

Zbog posebnog stanovišta, koje u okviru evolucionizma zastupa ublaženi antropološki transformizam, te zbog okolnosti, što je on našao pristaša i među katoličkim znanstvenjacima, obaziremo se na nj posebice i s filozofskog gledišta.

I. Ublaženi antropološki transformizam protivi se zdravoj znanstvenoj metodi.

Kao osnovno načelo prave, zdrave znanstvene metode jest, da se između dviju hipoteza, koje su međusobno oprečne, odabere ona, koja činjenicu, o kojoj se radi, tumači na način mnogo jednostavniji i razumniji nego druga. Ispoređujući pak teoriju o neposrednom stvaranju čovječjeg tijela s teorijom transformizma vidimo, da transformizam s jedne strane samo izriče puku, čistu mogućnost, a s druge strane, da se mora utjecati za pomoć raznim zamršenim i nevjerojatnim hipotezama. To ćemo pokazati podvrgavajući razglobu obje forme ublaženog antropološkog transformizma.

1. — Relativni antropološki transformizam zamršen je i pun teškoća.

Relativni transformizam jest, kao što smo već spomenuli, ona grana ublaženog antropološkog transformizma, koji uči, da je Bog u početku stvorio životinje, koje su se snagom prirodnog zakona razvijale u sve savršenije. Konačno je nastalo životinjsko tijelo, koje je s obzirom na svoju izgradnju bilo najsličnije čovječjem, ali ipak još nije bilo kadro izvršivati takve životne čine, koji odgovaraju onakvom tijelu, kojem je životni princip razumna duša. To tijelo dakle nije bilo takvo, da bi tražilo, zahtijevalo ulijevanje duše. Ovakvom životinjskom tijelu ulio je Bog razumnu dušu. Tim časom prestala je nerazumna duša i tijelo je postalo posve prikladno, da izvršuje sve funkcije čovječjeg života.

S obzirom na ovaj transformizam treba da kažemo:

a) On napušta osnovno načelo evolucionizma naime, da se ne smije pripuštati posebni i izvanredni utjecaj mimonaravnog uzroka zato, da se tijelo osposobi za primanje duše.

b) On mora nadalje protiv evolucionističkih načela kod preobrazbe životinjskog tijela u ljudsko dopustiti veliki skok, proizveden po utjecaju mimonaravnog uzroka. To je očito, jer je ustrojstvo, organi-

zacija čovječjeg tijela do u najmanje tančine posve druga nego životinjska. To vrijedi, kao što je već spomenuto, za histološki, fiziološki i kemički sastav mozga. Zatim za svojstva, osobito kemička, živaca i kostiju, te konačno za zakone rađanja, gdje je osobito bitna razlika s obzirom na rađalačke (generativne) stanice.

c) Ovaj bi utjecaj bio nasilan, jer bi dosadašnji životni princip, životinjska duša, bio maknut i uništen, a tijelu nametnut novi životni princip, razumna duša. Evolucionizam morao bi dakle opet dopustiti nešto, što je protiv njegovih načela.

d) Transformizam, konačno, mora protiv svojih načela dopustiti bitnu promjenu u jednom hipu. S dolaskom naime razumne duše nastaje individuum, bitno različan od prijašnjeg, a ta se duša stvara i ulijeva u tijelo u jednom času tako, da je u isti čas i ulijevanje i stvaranje duše.

2. — Apsolutni antropološki transformizam jest takoder neodrživ.

Apsolutni ublaženi antropološki transformizam uči, da se je snagom prirodnog zakona malo po malo razvilo takvo životinjsko tijelo, koje ne samo, što je bilo najsličnije čovječjem tijelu, nego je bilo i posve sposobno, da izvršuje funkcije čovječjeg života. Zato je ono snagom naravnog zakona tražilo, zahtijevalo, da mu Bog ulije razumnu dušu (65).

Obzirom na ovu vrstu transformizma kažemo:

a) Ne može se navesti ni jedan razlog, zašto se nijesu i druge životinje razvile do tog stupnja savršenstva, da mogu primiti ljudsku dušu. Ako se pak jesu, zašto Bog i njima nije ulio razumnu dušu.

b) Pretpostavivši istinitost ovog transformizma slijedilo bi, da je Adam imao u pravom smislu roditelje. One životinje naime, od kojih bi došao na svijet Adam, dale bi mu sve, što daju roditelji. Roditelji pripravivši materiju proizvode tijelo, koje traži ulijevanje duše. Isto bi u pretpostavci istinitosti transformizma učinile i životinje s obzirom na Adama. Jer, bilo da je Adam primio razumnu dušu u utrobi

(65) Da se ovo traženje, da Bog ulije razumnu dušu, ispravno shvati, treba imati na pameti roditelje, koji doduše svojim činom rađanja ne stvaraju razumne duše, ali u materiju, koja je već i dosad bivstvovala, unose takvu dispoziciju, spremnost, raspoloženje, koje po zakonu, koji je sam Bog dao, traži stvaranje i ulijevanje razumne

majmunice, bilo izvan te utrobe, ipak su u jednom i drugom slučaju majmuni proizveli tijelo, koje traži ulijevanje duše. Oni su dakle pravi roditelji. No ne samo, da bi u pretpostavci istinitosti transformizma prvi ljudi bili nošeni u majmuničinoj utrobi, nego bi od njih bili i hranjeni i odgajani, što se ne može dopustiti.

c) U pretpostavci apsolutnog transformizma bila bi za oblikovanje čovjeka potrebna zasebna, pače i izvanredna Božja providnost, čiju bi opstojnost morali dopustiti samo onda, kad se bez transformizma ne bi dao protumačiti postanak čovjeka. Ovakva izvanredna providnost bila bi u pretpostavci apsolutnog transformizma potrebna s trostrukog razloga:

α) Posebna providnost Božja morala bi bdjeti, da se ona životinjska vrsta, iz koje se je imao razviti čovjek, u borbi za život održi, nadalje, da se trajno preobrazuje u savršeniju vrstu te konačno da proizvede takvo organsko tijelo, koje bi po svojoj savršenosti tražilo spoj, sjedinjenje s razumnom dušom.

β) Roditelji prvih ljudi i njihovi pređi bi kroz dugo vrijeme imali ustrojstvu ili organizaciju, koja je čovjeku najsličnija. Ali time, što ne bi imali razumne duše, bili bi bez pomagala i oružja, koje je u borbi za opstanak mogao nadomjestiti i dati samo ljudski razum. Takva životinja bila bi u isporedbi s drugima veoma bijedna i slaba, jer bi se u pretpostavci apsolutnog transformizma od životinje, koja bi se razvijala prema čovjeku, rađali potomci slabi kao i sada malena djeca. No unatoč toga uzdržala bi se ona u borbi s drugim životinjama i raznim nepogodnim elementima jedino zato, jer bi je Bog, kao dobri pastir, zaštićivao posebnom brigom.

γ) Nema dvojbe, da bi prvi ljudi morali vrlo dugo ostati u bijednom i nedostojnom stanju za čovjeka, kad im Bog ne bi bio pritekao u pomoć na poseban i izvanredan način.

Ako bi pak tkogod rekao, da je ona životinja, iz koje se je imao razviti čovjek, imala vlastite životne sile, moći i sposobnosti, koje su bile potrebne za izdržanje u borbi za opstanak, onda zapada u druge teškoće, jer mora priznati, da je ona životinja imala unutarnju i vanjsku organizaciju tijela daleko različniju od organizacije čovječjeg tijela.

Ujedno mora priznati, što je protiv načela evolucionizma, brzi, nagli, nasilni i golemi skok od jedne vrste u drugu.

II. Još neki filozofski razlozi protiv ublaženog antropološkog transformizma.

1. — Čovjeku kao razumnom biću pripada vlastita izgradnja tijela, koja se s pravom naziva tipičnom, t. j. osebujnom, osnovnom i neizvedivom od drugoga tijela.

Na osnovu potpune indukcije stečeno je i prihvaćeno načelo, da sva djelovanja, koja istječu iz naravi nekog bića, imadu u toj stvari svoj dostatni razlog. Ovo načelo vrijedi i za anorganska i za živa bića. To vrijedi i za čovjeka. No čovjek imade psihička, duševna djelovanja, koja su samo njemu svojstvena i vlastita. Ta djelovanja izvršuje on posredstvom svoga živčanog sistema, osobito mozga. Iz toga slijedi, da onaj sastav ili izgradnja mozga, kojom se čovjek razlikuje od nerazumnih bića, pripada čovjeku, u koliko je razuman. Ovaj specifični osebujni sastav ljudskog mozga očituje se u specifičnom, osebujnom razmjeru lubanjskog dijela (pars »cranialis«, Schradelteil) prema ličnom dijelu (pars faciei, Gesichtsteil). Lubanjski dio daleko nadmašuje lični. U svim drugim osjetilnim, senzitivnim bićima razmjer je obrnut. To vrijedi za sve životinje osim čovjeka.

S ovim tako snažnim razvitkom mozga, koji je razvitak kod čovjeka jači, nego kod ikoje životinje, u najužoj je vezi uspravni hod i ona nediferenciranost tijela i njegovih organa (osobito ruku i zubi) za posebna djelovanja, čime se čovjek razlikuje od životinja.

Ova je izgradnja tipična u eminentnom smislu. Tipičnom naime osebujnom i stoga osnovnom i neizvedivom iz drugoga, zovemo onu tjelesnu vlastitost, preko koje se očituje unutrašnja razlika, koja je biću bitna, i koja to biće iznutra sastavlja. Ono pak, što je čovjeku bitno i osnovno, t. j. njegova razumnost, očituje se preko mozga, i time u vezi preko uspravnog hoda, i t. d. Zato sastav čovječjeg mozga, uspravni hod, nediferenciranost sačinjavaju tipično čovječju izgradnju, koja je čovjeku osebujna, osnovna i ni od koga izvedena.

Ova tipična izgradnja, preko koje se očituje ono, po čemu je čovjek različan od drugih bića, mora nastati zajedno, a ne susljedno po dijelovima. Kao što se naime razumna duša ne može roditi na dijelove, tako ne mogu na dijelove nastati ni one tjelesne osebujnosti, koje tijelu pripadaju isključivo zato i u toliko, u koliko je sredstvo ove razumne duše. Ludo bi naime bilo pretpostaviti, da je kadro bivstvovati neko biće, koje bi imalo samo neke početke razumnosti. Ono bi naime s jedne strane, kao čovjek, koji tek započinje biti čo-

vjek, bilo idiot, a s druge se opet strane ne bi više moglo zvati životinjom, jer već počinje imati razum, niti bi dosljedno bilo više vođeno instinktom. Doista, kad sebi u mašti predočimo sliku takvog čovjeka, odmah vidimo, da bi on bio osuđen na propast. No takovog čovjeka moramo sebi predočiti onda, ako držimo, da se čovječji mozak razvijao u bićima postepeno. Čovječji mozak dakle i time u vezi sva specifična konstrukcija čovjeka, nijesu se razvijali postepeno. Čovječje tijelo dakle nije nastalo evolucijom nego najedamput (66).

2. — Bilo bi apsurdno pretpostaviti, da su sve promjene organskog života nastale slučajno. Moramo stoga s obzirom na postanak i razvitak tipično čovječje izgradnje ili forme, dopustiti opstojnost nekoga počela, koje je upravljalo tim razvojem čovječjeg tijela. To počelo nije bila razumna duša, jer je još takvo nerazvijeno tijelo nije moglo primiti. To počelo dakle moralo je biti neko životinjsko životno počelo ili duša. No nijedno životinjsko počelo (principium animale) ne može biti ontološki razlog oblikovanja nekog tijela, koje je naravno sredstvo razumne duše. To bi naime bilo protiv načela dostatnog razloga, budući da bi životinjsko počelo (duša) proizvelo takovu promjenu u biću tijela, koje traži višu i savršeniju formu nego što je životinjska duša.

Da se vidi, kako je nemoguće, da se pod vodstvom senzitivnog počela proizvede tijelo, koje će biti organ razumne duše, spomenut ćemo i ovo: Kad bi se pod vodstvom životinjske duše iz životinjskog tijela razvijalo čovječje, onda se u tom slučaju ne bi radilo o kakvoj god tjelesnoj razlici, nego o takvoj, kakva je između biljki i životinje, pače još i većoj. I stoga, kao što nijedno čisto vegetativno počelo ne može izgraditi, spremiti i proizvesti osjetilnog senzitivnog tijela, tako a fortiori nijedno čisto senzitivno biće ne može spremiti, izgraditi neko tijelo, koje bi imalo biti kao počelo združeno s razumnom dušom. Nemoguće je dakle zamisliti evoluciju čovječjeg tijela.

3. — Ljudska duša nije mogla nastati iz životinje. No budući da je duša i tijelo jedna narav, slijedi ponajprije, da je posve prikladno i naravno, da je sav čovjek u svome početku od Boga proizveden. Nadalje čini se upravo nezgodnim i neprikladnim, da pravim rođe-

(66) Isp. Frank, Philosophia naturalis, 333 sl.

njem izlazi iz životinja te s njima bude povezan uskim i rodbinskim vezama, onaj čovjek, koji svojom naravi, časću i svrhom daleko nadilazı red životinja, koji je povrh toga njihov gospodar tako, te ih smije smatrati pukim sredstvom svoga života, ubiti ih i jesti.

Zbog svih ovih razloga treba i ublaženi antropološki transformizam zabaciti.

Lercher, II. 296—309; Beraza, N. dj., 462—500; Donat, Psychologia 6, s. 453—465; P. Parente, De creatione universali, 81—89; Lahousse, N. dj., 141—153; Pohle-Gierens, I. 405—408; C. Boyer, De Deo creante et elevante, 181—210.; A. Šanda, Synopsis theologiae dogmaticae specialis, I. 133.; J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, 501 sl.; C. Frank, Philosophia naturalis, s. 344 sl.; Tanquerey, De Deo creante et elevante, s. 320.

Napomena I.: Rješenje teškoća protiv utvrdenih zasada o podrijetlu čovjeka.

Protiv utvrđenih zasada o podrijetlu čovjeka, koje su s raznih područja iznesene protiv nauke grubog i ublaženog antropološkog transformizma, iznose razne teškoće. Iznijet ćemo neke.

I. Teškoće protiv odbacivanja oporog transformizma.

Mehanički ili ortodoksni darvinizam znanstveno je oboren. Danas se općenito priznaje, da evolucija nije upravljana vanjskim faktorima, kako to hoće mehanički darvinizam (slučaj, borba za opstanak, naravno odabiranje, nasljeđe), nego unutarnjim faktorima, koji evoluciju vode prema određenem cilju (ortogeneza). Zabacivanjem mehaničkog darvinizma i utvrđenjem biološkog načela, da se nespecijalizirani tip ne može razviti iz specijaliziranog, izgubio je također pitekoidni tip u obliku Anthropusa i u obliku Neandertalca ulogu, da bude smatran prelaznim oblikom iz nižih organizama u čovjeka. Ostaje međutim činjenica, da pitekoidni tip imade nekih napadnih sličnosti s majmunom. Zato su nalazi pitekoidnog tipa čovjeka bili uvijek kamen smutnje, a za darviniste, kako to i u najnovije vrijeme hoće Weinert, nov poticaj za obnavljanje oborene tvrdnje, da se čovjek razvio iz majmuna. Te nalaze još i danas pučka znanost, koja vjeruje u darvinizam, vrlo rado navodi, pogotovu, kad fosili pitekoidnog čovječjeg tipa mogu učiniti izvjesni dojam u tom smislu, da se oni smatraju prelaznim oblicima između čovjeka i majmuna.

Zato ćemo ovdje između tih zavodljivih članova pitekoidnog čovječjeg tipa posebno navesti neke od onih članova, koji su ili s jedne strane izazvali takvo mišljenje, ili s druge strane u novije doba to mišljenje pokolebati time, što se pokazalo, da ni njihova kronologija ni opseg njihovih varijacija nije u skladu s pretpostavljenim hipotetskim razvojnim stupnjevima. Iza toga ćemo navesti razloge, koji su po mišljenju znanstvenjaka utjecali na razvoj pitekoidnog čovječjeg oblika.

1. — Neki pitekoidni tipovi, koji su se ili navodili kao prelazni oblici između čovjeka i majmuna ili su u tom pogledu izazvali obrat.

a) Homo neanderthalensis.

G. 1856 nađeni su u jednoj guduri kod Neanderthala nedaleko Düsseldorfa čovječji ostaci. To je ukupno 16 kosti, među kojima je lubanjski pokrov, jedna bedrena kost, dvije ramene kosti, nekoliko rebara i t. d.

Ovaj nalaz — Homo neanderthalensis — počeo je učenjake više zanimati, kad se počela širiti teorija o čovječjem podrijetlu od majmuna. Schwalbe ga je 1901 držao posrednim članom među čovjekom i majmunom. No taj isti učenjak priznao je već 1904: »Nije ipak Neandertalac posredna vrsta među čovjekom i majmunom, nego jedna starija životinji slična (species) iste vrste čovjeka«. On ga je nazvao pračovjekom (Homo primigenius), da ga tako stavi nasuprot današnjem čovjeku ili »Homo sapiens«.

Ovaj nalaz nije ostao osamljen. Uz ostale nađena su g. 1886 kod Spya u Belgiji dva kostura, koji imadu ista obilježja kao i nalaz kod Neanderthala.

Iza toga je prof. Kramberger-Gorjanović u jednoj spilji kraj Krapine našao preko 600 komada kosti od 24 individua. Uz kosti je nađeno i kameno oruđe.

Danas je općenito mišljenje i uvjerenje, da su Neandertalac, kao i ostali nalazi skeleta, što se sporadično protežu zapadnom Europom (Poranjskom, Belgijom i Francuskom), nadalje srednjom Europom, gdje ih je, kako vidjesmo, u Krapini pronašao Gorjanović-Kramberger, sve do istočne Europe (Krim), ostaci ljudi, koji sačinjavaju jedan jedinstveni morfološki tip (u 3. međuledenom i 4. ledenom dobu), a u isporedbi s današnjim čovjekom mogu se smatrati jedna te ista prirodna vrsta. Oni su tek po svojim nadočnim rubovima, natrag nagnutim čelom i nerazvijenom »bradom« (mentum) posebna čovječja rasa, ali pravi »Homo sapiens«, što svjedoči i pronađeno oruđe, kojim je taj čovjek svome gospodarstvu podvrgavao prirodu.

Ovo mišljenje potvrđuju i kasniji nalazi. I to u Le Moustieru g. 1908, u spilji La Chapelle aux Saints g. 1909, u La Ferrasie 1909.

b) Steinheimski i Rhodezijski pračovjek.

Ovo su dva pretstavnika neandertalskog oblika, koji su međusobno najoprečniji u tipološkom i kronološkom pogledu.

Prvi, steinheimski pretstavnik neandertalskog oblika, jest morfološki najprofinjeniji, a geološki (uz palestinske neandertalce) najstariji Neandertalac. On je pronađen g. 1933. Kod Steinheima naime u Württembergu iskopana je sačuvana lubanja. Ta lubanja potječe iz 2. međuledenog doba, pa je zato starija od svih neandertalaca. Ali po nekim obilježjima steinheimska lubanja bliža je suvremenom čovjeku nego lubanja pravih Neandertalaca.

Drugi, rhodezijski pračovjek, pronađen je u južnoj Africi. G. 1921 naime kod mjesta Broken-Hill pronađene su kosti čovjeka, koji imade najgrublje neandertalske crte tako, da prelazi u oblik Anthropusa, premda imade neke crte suvremenog čovjeka. On je poput fosila iz Ngadonga na Javi (H. soloensis) morfološki najgrublji, a kronološki najmlađi Neandertalac, jer imade pokvarene zube, što se ne nalazi ni u jednoj sigurno datiranoj diluvijalnoj lubanji.

Neki ga zovu afričkim Neandertalcem, a neki posrednikom između Neandertalaca i suvremenog čovjeka. Za njega kaže prof. Gorjanović, da je »odvjetak neke rase, koja spaja obilježja grupe Neandertalaca s onom recentnog Homo sapiens«. Kako je već spomenuto, takav tip još danas živi u južnom Maroku među plemenom Asa.

Nijedan dakle ni drugi nalaz ne samo da ne daje potvrde o teoriji o čovječjoj evoluciji iz životinje, nego je baš nalaz Steinheima i srodnih palestinskih »Neandertalaca« izazvao obrat u proučavanju čovječjeg rodoslovlja, kako to izričito naglasuje zadnjih godina R. Grahmann (66a).

c) Heidelberški pračovjek.

G. 1907 nađena je kod Mauera blizu Heidelberga donja čeljust, koja je posebne vrste. Vrlo je masivna s vrlo uvučenom »bradom« (mentum) i imade na oko, prema prvim nepotpunim fotografskim reprodukcijama, izgled majmunske čeljusti. No točnijom analizom samog darviniste Weinerta ustanovljeno je, da je to čovječja čeljust s osebujnostima, kakve se nalaze kod čeljusti Eskimaca, naročito kod stanovnika Grönlanda. Da je ono ljudska čeljust, pokazuju naročito potpuno sačuvani zubi, koji su bez svake sumnje ljudski. Zato je sam Weinert morao reći: »Dobro je, što je Schötensack kao pronalazač i prvi proučavatelj za ovaj nalaz izabrao ime »Homo« (čovjek), jer kolikogod izgleda ova čeljust i glomazna i primitivna, nema nikakve sumnje, da je ona pripadala nekom čovjeku, dakle nekom Homo. I to nijesu samo zubi, koji svojim čovječjim karakterom pokazuju, kamo ga valja uvrstiti, nego ni čeljust nije nikada mogla pobuditi sumnju, da bi pripadala kakvom čovjekolikom majmunu.«

d) Pithecanthropus errectus, nađen na Javi g. 1891—1892. Pripada sigurno samo srednjem diluviju. Nađena su tri zuba, jedna bedrena kost, poslije još 4 i pokrov lubanje. Njegov ga je pronalazač — Dubois — nazvao tako, jer je ime Pithecanthropus (majmun-čovjek) već prije Haeckel odredio za prelazno biće majmun-čovjek. K preodređenom nazivu dodao je Dubois nadimak »errectus« (uspravan).

Nikad nijesu prvaci paleontologije smatrali, da je Pithecanthropus prelazni tip majmuna i čovjeka. Do potpune analize nađenih dijelova i do otkrića Sinanthropusa bilo je mišljenje, da je Pithecanthropus majmun, no danas je općenito uvjerenje, da je on pravi čovjek (66b), pogotovu, jer su se našli drugi slični tipovi i na samoj Javi, a naposc u Kini, gdje je uz taj tip nađeno oruđe i tragovi upotrebe vatre kao sigurni znakovi prave čovječje duševnosti.

e) Sinanthropus Pekinensis. U spilji Šu-Ku-Tien, nedaleko Pekinga, nađeno je g. 1929 oko 12 komada kosti nekih individua pitekoidnog čovječjeg tipa, kome dadoše ime Sinanthropus Pekinensis. Slijedeće godine nađeno je još nekoliko kosti lubanje i donjih čeljusti.

Zadnji je nalaz iz g. 1936. Uz Šu-KuTienske kosture nađeni su razni tragovi kulture. Tako tragovi upotrebe vatre i čitava zbirka oruđa iz kamena i kosti,

---

(66a) R. Grahmann, Neue Hominidenfunde und ihre Altersstellung; Forschungen und Fortschritte, 15 Jahrg., Berlin 1939, st. 335.

(66b) Isp. Blažić, N. dj. 146.

koja zapanjuje raznolikošću i izradbom. Imade tragova umjetnosti i religije. Danas nema nikakve dvojbe, da je Sinanthropus Pekinensis pravi čovjek, kojeg geolozi pridjeljuju srednjem diluviju kao i Javanthropusa, t. j. bivšeg »Pithe-anthropus errectus«. On je dakle stariji od pravih Neandertalaca, suvremen s fosilima iz Steinheima i Palestine, a mlađi od fosila iz Piltdowna, koji je prema samom Weinertu sasvim sličan suvremenom čovjeku.

f) — Pračovjek iz Piltdowna ili t. zv. Eoanthropus.

Kod Piltdowna (u Engleskoj) nađen je g. 1911 kostur glave. Brigom Ch. Dawsona sakupljene su još neke druge pronađene kosti te jedan odlomak donje čeljusti i dva zuba kutnjaka. Ovaj nalaz iznijeli su pristaše čovječje evolucije kao dokaz posrednog tipa čovjeka-majmuna. Dok naime lubanja pronađenog skeleta imade izgled lubanje modernog čovjeka, donja čeljust se čini na prvi pogled majmunska. Zato su mnogi ustvrdili, da je čovjek iz Piltdowna »pračovjek s majmunskom gubicom«.

No navedeno mišljenje brzo je oboreno. »Eoanthropus Dawsoni«, kako ga zovu, pravi je čovjek, iako je uz fosile iz Kanama i Kanjere (ist. Afrika) to najstariji pračovjek, koji je dosada nađen. To je uvjerenje najvećih stručnjaka, koji su proučavali i piltdownsku čeljust. Tako Kleinschmidt: »Sličnost sa čimpanzinom čeljusti postoji, ali samo za one kritičare, koji ili nemaju izvježbanog oka ili sude prema slikama«. A Weinert, koga zovu »novi Haeckel«, kaže: »Mi se moramo s time sporazumjeti, da komadi (lubanja i čeljust) skupa spadaju; a ja mogoh svojim radom dokazati, da ni čeljust ni očnjak nijesu tako majmunski, kako se prije pričinjalo. I čeljust se može označiti kao ljudska; uza sve to ona ostaje osebujna«.

»Eoanthropus« dakle ne samo da nije potvrdio majmunsku teoriju nego je poradi suvremenog oblika svoje lubanje zajedno s fosilima iz Kanama i Kanjere te onima iz Steinheima i Palestine zadao darvinizmu težak udarac.
I taj naziv »Eoanthopus« ovdje je sasvim ispravan, kad se uzme u svom etimološkom smislu, t. j. »čovjek u praskozorje«. Fosil iz Piltdowna naime zajedno s fosilima iz Kanama i Kanjere u istočnoj Africi, koji su isto tako sasvim slični sadašnjem čovjeku, pripada u najmanju ruku početku diluvija ili pleistocena, odnosno svršetku pliocena tercijarnog razdoblja, kako utvrđuju: geolog Grahmann, paleontolozi Osborn i Hopwood, antropolog Weidenreich, prehistoričar Leakey i drugi.

2. — **Uzroci, koji su izazvali razvoj fosilnog pitekoidnog tipa.** (66ab)

Iz svega je razumljivo, da ne samo ortogenetičari, koji su danas u većini, nego i pristaše hipoteze strmoglave mutacije, kako se razabire iz dotičnih citata u prethodnim poglavljima, izbacuju čitavi fosilni pitekoidni tip iz redova neposrednih predđa sadašnjeg čovjeka, označujući taj tip »postranom specijalizacijom« čovječje glavne loze.

(66ab) Isp. o svemu A. Gahs, Čovjek u prehistoriji, Hrv. enciklopedija, sv. IV. 371—372.

Kako je daleko to uvjerenje napredovalo kod stručnjaka, najbolje očituje činjenica, da čak i jedan iz Weinertova »užeg kruga«, antropolog Gieseler, zadnjih godina piše sasvim općenito i načelno: »Podrijetlo (tipa) H. sapiens (t. j. sadašnjeg čovjeka) iz Neandertalaca bi pretpostavljalo, da se finiji i gracilniji oblik razvio iz većega, surovijega i glomaznijega. Tomu protuslove sva iskustva paleontologije« (66c).

Isti zaključak mora dakako bar u jednakoj mjeri, ako ne još i više, vrijediti također i za oblik Anthropus, jer je taj i prosječno bar tako »velik, surov i glomazan« kao i evropski Neandertalac.

Uistinu se danas mogu već označiti i sasvim konkretni kulturno-historijski i anatomsko-fiziološki uzroci, koji su izazvali »postranu specijalizaciju fosilnog pitekoidnog tipa.

Sva naime novija otkrića uvijek iznova potvrđuju povezanost fosilnog europoidnog tipa s t. zv. jezgraškom kamenom industrijom i fosilnog pitekoidnog tipa s t. zv. iveraškom kamenom industrijom. A prehistoričar Breuil već je g. 1932 uglavio, da se u Evropi jezgraši pojavljuju za svakog interglacijara s toplom šumskom klimom, i to odmah od prvog interglacijara dalje, dok iveraši slijede glacijare u njihovu nadolaženju i uzmicanju, t. j. oni se pojavljuju za prelaznih perioda s hladnom stepnom klimom, i to istom od drugoga glacijara dalje (Abbé H. Breuil, Les industries à éclats du paléolithique ancien; Préhistoire, sv. I/2, Paris 1932, str. 125—131 sa stratigrafskim i tipološkim pregledom na str. 127).

Pripadnici europoidnog tipa kao jezgraši su dakle šumski interglacijalci i stariji, a pripadnici pitekoidnog tipa kao iveraši su stepni glacijalci i mlađi.

Iste pak g. 1932 sasvim je neovisno od Breuila antropolog Lebzelter utvrdio čisto biološkim putem, i to rekonstrukcijom ishodne t. zv. »Forma typica« iz svih fosilnih i sadašnjih rasnih varijacija, vremenski prioritet fosilnog europoidnog tipa (Piltdown i Kanam-Kanjera) pred fosilnim pitekoidnim tipom; taj je naime kao rasa već »previše specijaliziran« (isp. gore Gieselera!). Osim toga je iz općenite nediferenciranosti i nezaštićenosti čovječjeg tijela kao takvog zaključio, da su prvi ljudi mogli živjeti jedino u tropskim i suptropskim šumama i biti šumski frugivori. Njihovi su dakle neposredni potomci interglacijarni jezgraši fosilnog europoidnog tipa.

U otvorene stepe tropskog ili suptropskog i pogotovo umjerenog pojasa mogli su ljudi prodrijeti i u njima se održati istom kasnije, t. j. nakon toga, pošto su se jače umnožili, potpuno zagospodarili vatrom i proizveli takvo oruđe i oružje, da su bili sposobni braniti se od grabežljivaca i loviti velike stepne travoždere, te se onda hraniti njihovim mesom i odijevati njihovom kožom, t. j. postati stepni karnivori. To su dakle glacijarni iveraši fosilnog pitekoidnog tipa, koji se diferencirao seobom jednog dijela prvobitnih šumskih frugivora u stepno

(66c) A. Gieseler u zborniku G. Heberer, Die Evolution der Organismen, Jena 1943, str. 645; cit. W. Korpers u zborniku F. Dessauer, Wissen und Bekenntnis, Olten (Švicarska) 1944, str. 38 s.

područje, gdje je on konačno uslijed dugotrajne izolacije i uslijed prilagođivanja karnivornom načinu života stekao nove rasne osebine.

Uistinu je prodor u stepu ne samo u kulturnom nego i u antropološkom pogledu značio jednu od najvećih revolucija u povijesti ljudskoga roda. S obzirom na klimu, na ishranu, na upotrebu tijela i na aktivnost čitave duševnosti — to su bila naprosto dva svijeta, što ih je čovjek izmijenio. Prema tome, ako ikada, s tim su prijelazom bili ispunjeni svi općeniti izvanjski i unutarnji uvjeti, da čovječje tijelo proživi izmjene u rasnom pogledu.

Pri tome se Lebzelter poziva na ono, što je već g. 1914 sugerirao bečki anatom Toldt: ne bi li se naime značajne crte na lubanji Neandertalca mogle djelomice protumačiti kao posljedica/kod žvakanja (Kaudruck). Lebzelter to povezuje s karnivornim načinom života stepnih glacijarnih iveraša fosilnog pitekoidnog tipa: njihove su nadočne (odnosno analogno i zatiljne) nabubrine mogle nastati kao kompenzacija (Ausgleich) spomenutog pritiska. [V. Lebzelter, Rassengeschichte der Menschheit, Salzburg 1932, str. 19 sl., 23, 28—32, 44, 56.] Toldtovu je sugestiju prihvatio već i Gorjanović u proučavanju svojih krapinskih nalaza, a godinu dana prije Lebzeltera također antropolog Kleinschmidt. [Cit. M. Blažić, Evolucija i postanak čovjeka, Zagreb 1939, str. 138.]

Zato je za sve pojačane izbočine pitekoidnog tipa uopće na mjestu baš izraz »slučajne hiperostoze«, t. j. onaj naziv, koji bi Weinert (n. dj. str. 117 sl., 124 sl., 127) htio rezervirati samo za izvanredno pretjerane nabubrine na lubanjama Broken Hill u Rodeziji i Ngandong na Javi. A on bi to htio tobože poradi stvarne razlike u poredbi s »pravim tori« (supraorbitales et occipitales) fosilnog pitekoidnog tipa uopće, a uistinu samo zato, jer su ovi više aluvijalni nego diluvijalni Neandertalci, rodoslovno »premladi« za takve nadočne i zatiljne »krovove«, kako ih on sam naziva. Inače bi takvi »krovovi« izvanredno pristajali nesuđenome »mising link«, kad bi njihovi nosioci bili geološki znatno stariji...

Osim toga je antropolog Mollison nakon Lebzelterovih citiranih izvoda ustanovio slijedeće: »... Moždani dio lubanje sadašnjeg čovjeka, čiji je mozak u najranijoj mladosti iskusio smetnje u rastu uslijed nasilnog izvanjskog utjecaja, može opet poprimiti izgled Neandertalca...« [Cit W. Schmidt, Völkerkunde und Urgeschichte in gemeinsamer Arbeit...; Mitteilungen der Naturforschenden Gesellschaft Bern aus dem Jahre 1941, Bern 1942, str. 70.]

I taj se uzrok bridovitosti lubanje nameće sa životom fosilnih pitekoida u stepi umjerenih zona, koja tu dolazi u obzir u prvom redu, kako dokazuje baš Sinanthropus kao stanovnik takve stepe i kao neki morfološki prijelaz iz australoidno-neandertaloidnog izražaja oblika Anthropus u onaj skrajnji izražaj poput Javanthropusa. Takva naime stepa ima suhu hladnu klimu i napose veoma hladne noći. Odatle je nastala potreba nekih ogrtača, što su ih svojim krznom mogli dati ubijeni i pojedini travožderi. A matere su morale ne samo za čestih lutanja po stepi nego i redovito preko noći pod takve ogrtače stiskati svoju malenu djecu na grudi. Osim toga vjerojatno su i sama djeca trajno nosila naglavke od krzna i, kako to već biva s dječjim odijelima sve do današnjega dana, redovito ih prerasla prije, nego što su dobila nove. Tako su baš ovi naglavci

mogli »savršeno« djelovati u smislu Mollisonovih konstatacija. Uostalom o**v**-sugestiju anatomije može pozitivno i negativno potvrditi etnologija u vezi s običajima umjetnog deformiranja lubanje kao »plemenitog ideala ljepote«.

Konačno još treba istaknuti, da iz svih navedenih podataka slijedi i ovo: manija evolucionizma u jurnjavi za »rodoslovnim stupnjevima« samo je kočila pravi napredak paleontološke antropologije, jer joj je zatvorila put do otkrivanja pravog razvoja fosilnih hominida i pravih uzroka tog razvoja. Zato je trebalo ponovno posezati za ispravnim opažanjima Toldta, koja su ostala zanemarena kroz dva decenija, jer je ortodoksni darvinizam imao pri ruci apriorno tumačenje bridovitih crta na lubanjama fosilnog pitekoidnog tipa: to su bili »dokumenti« srodstva i konkretnog rodoslovlja s antropomorfnim majmunima. Istom kad je geološka kronologija novijih i najnovijih nalaza postavila »rodoslovne stupnjeve« na glavu i inače ih još isprevrtala, pa je trebalo one crte drukčije protumačiti, onda su se tek antropolozi sjetili Toldta. Konačno se i Gieseler sjetio »svih iskustava paleontologije«, koja protuslove »izvođenju« fosilnog europoidnog tipa iz Neandertalca i oblika Anthropus (v. gore), premda su i ta iskustva već odavna poznata. A »pučka znanost« još uvijek se grčevito drži preživjelih i od jednog Gieselera napuštenih zasada.

II. Teškoće protiv nauke, koja obara ublaženi antropološki transformizam.

Naveli smo velike razloge, zašto se ne može smatrati istinitom teorija ublaženog antropološkog transformizma, ili, kako ga još zovu, duhovnog evolucionizma. Riješili smo također neke teškoće, koje se iznose u prilog ublaženog antropološkog transformizma, kao na pr. ona iz sv. Augustina.

Jednako smo pokazali, da su sve tobožnje prelazne forme između majmuna i čovjeka pravi ljudi. Time je izgubio oslon ne samo opori materijalistički transformizam, koji uči razvitak čitavog čovjeka iz životinje nego i ublaženi, koji uči, da se samo čovječje tijelo razvilo iz nižih životinja.

Ovdje ćemo navesti još neke teškoće, koje navode zastupnici ublaženog transformizma.

1. — Bog je mogao u tijelo životinje uliti besmrtnu duhovnu dušu. Prema tome nema razloga, da se borimo protiv ublaženog transformizma.

O.: Nema dvoibe, da je Bog apsolutno govoreći mogao tako učiniti, pogotovu, jer je životinjsko (majmunsko) tijelo ljudskom bliže nego goli glib zemlje.

No, ako se ne promatra samo čista, apsolutna mogućnost, nego izvršenje same stvari, onda vidimo, da ublaženi transformizam osim teoloških razloga iz Sv. Pisma i tradicije imade pred sobom nesavladivih teškoća. Prva je na pr. pitanje, kad je bio onaj čas, kad je Bog životinjskom tijelu ulio ljudsku dušu. Ako je to već bilo u zametku »u utrobi životinje«, onda slijedi, da je životinja rodila i dojila onog, koji je već bio čovjek, jer je imao razumnu dušu. Ako mu je duša ulivena u dječjoj dobi, kako je mogao onda kazati auktor Sv. Pisma, da Adam tražeći sebi družicu nije našao bića slična sebi. Dovoljno bi naime bilo, da je Bog ženskom tijelu one iste životinje, od koje je bio Adam, ulio dušu.

2. — Zastupnici ublaženog transformizma pozivaju se u posljednje doba na govor pape Pija XII. od 30. XI. 1941. na svečanoj sjednici Papinske Akademije znanosti. Tu je sv. Otac kazao:

»... Na vrhu ljestvice živih bića čovjek, obdaren spiritualnom dušom, postavljen je od Boga za prvaka i vladara životinjskog carstva. Mnogobrojna istraživanja bilo paleontologije, bilo biologije i morfologije o drugim problemima, koji se odnose na postanak čovjeka, nijesu dosada donijela ništa pozitivno jasna ni stalna. Ne preostaje potom drugo nego prepustiti budućnosti odgovor na pitanje, hoće li jednoga dana znanost u svijetlu i pod vodstvom Objave moći dati stalne i konačne rezultate o tako važnom predmetu« (Acta Apostolicae Sedis, sv. XXXIII, 1941, p. 506.)

Govor sv. Oca Pape nipošto se ne može uzeti i tumačiti tako, kao da je on rekao, da bi znanost mogla u budućnosti donijeti rezultate, koji bi bili u skladu s ublaženim antropološkim transformizmom. Sv. Otac samo konstatira, da do danas znanost nije donijela posve jasne rezultate o postanku čovjeka i nada se, da će to »u svijetlu i pod vodstvom objave« učiniti u budućnosti. Kakav će to odgovor biti, sv. Otac nije otvoreno kazao, nego samo izriče nadu, da će to biti u skladu s objavom.

Ako sv. Otac očekuje takav odgovor znanosti, koji bude u skladu s objavom, onda ispravnije tumače njegove riječi oni, koji vele, da se sv. Otac nada, da će znanost u budućnosti potvrditi opće naučavanje bogoslova i propovijedanje Crkve, da je naime čovjek neposredno stvoren i s obzirom na tijelo, nego oni, koji drže, da je on u tom pogledu ostavio znanosti slobodna vrata.

Napomena II.: Obrat u modernim znanostima.

Raspravljajući o podrijetlu čovjeka vidjeli smo, kako je kroz dugo vrijeme mehanički determinizam imao odlučni upliv na svim područjima ljudskih znanosti.

Javljajući se u biologiji kao mehanički ili ortodoksni darvinizam htio je čitavog čovjeka s njegovim bitnim sastavima, dušom i tijelom, izvesti iz životinje (majmuna) i tako mu oduzeti dostojanstvo kao Božjeg stvorenja, koje po svojoj duši uživa u svemiru poseban položaj, imade posebnu zadaću i stoga veliku odgovornost.

Međutim smo već tečajem spomenutog raspravljanja istakli velike obrate u biološkim znanostima. One se oslobađaju mehaničkog darvinizma i time okova, koji su ljudski duh sputavali, da se ne digne do spoznaje metafizičkih uzroka ontogenetskog i filogenetskog razvoja i konačno do Boga. Taj determinizam je A. Comte s područja starih fizikalnih znanosti, gdje su mu priznavali pravo i kat. filozofi, prenio na biologiju, psihologiju i povijest. Sada je međutim došlo do toga, da se sami fizičari odriču determinizma na svom vlastitom području. Stoga danas taj mehanički determinizam postaje posve

deplasiran i smiješan na području bioloških i psiholoških znanosti. I doista, na tim je područjima zadnjih decenija nastao neočekivani i neslućeni obrat.

Budući da obrat modernih znanosti kao prekid s mehaničkim determinizmom čini sve lakšim metafizički zalet prema Bogu, kao začetniku svijeta i čovjeka, donosimo evo za nj još nekoliko dokaza.

1. — Moderne fizikalne znanosti odrekle su se determinizma.

Fizikalne su se znanosti, kao što je već rečeno, tako reći službeno g. 1927. odrekle determinizma i postavile zakon indeterminizma. To se dogodilo upravo 70 god. nakon smrti Comte-a († 1857), koji je, kako je spomenuto, mehanički determinizam s područja fizikalnih znanosti htio protegnuti i na područje ne samo biologije nego i psihologije i time povijesti.

Nije naše, da ovdje ispitujemo i ocjenjujemo razloge, koji su pretstavnike modernih fizikalnih znanosti doveli do zaključka opstojnosti indeterminizma na području fizike. Mi ćemo samo iznijeti njihove misli i zaključke.

O razlozima i faktorima, koji su doveli do preokreta u fizikalnim znanostima, mnogo je pisao I. Maréchal, psiholog i dobar poznavalac fizikalnih znanosti, koji je svoje izvode publicirao g. 1924 u posebnoj knjizi. Tri godine kasnije, t. j. 1927, Heisenberg je za područje fizikalnih znanosti postavio »načelo indeterminacije ili neizvjesnosti«. To znači, da se gibanje elektrona u atomu ne dade ni odrediti ni kontrolirati. »Hoće li pojedini elektron krenuti amo ili tamo, moglo bi biti određeno zakonom, koji fizikalno nije dokučiv, ali bi se možda moglo odlučiti i kao po nekom hiru prirode. Ni jedno ni drugo ne bi bilo u protuslovlju s načelom neizvjesnosti«. Zato fizikalni zakoni vrijede samo za pojave običnog iskustva, u kojima sudjeluje silan broj atoma i njihovih elektrona. Ipak niti tu ne vrijede posvema, pa nijesu sasvim isključena »iznenađenja«, kao što to kaže Maréchal. Tako doduše »očekujemo s najvećim pouzdanjem i s pravom, da će na pr. voda u posudi nad vatrom uzavreti i ispariti se, ali pri tome ujedno . . . dopuštamo, da bi se moglo dogoditi i to, da bi se voda nad vatrom mogla i smrznuti, ali da je vjerojatnost takvog događaja upravo vanredno sićušna« (St.

Hondl, Autonomija fizikalnih znanosti, Glasnik Hrv. Prirodoslovnog društva, g. 41—48, Zagreb 1929—1936, s. 9).

Makar je ova vjerojatnost malena, ipak se čini dostatnom, da principijelno poruši apsolutnu determiniranost fizikalnih zakona također u pojavama običnog iskustva, u masovnom nastupu atomskih elektrona. To je doduše sasvim dosljedno prema »nezakonitom stanju« u pojedinom atomu. Ali ostaje također činjenica, da se takav hiroviti ispad elektronskoga gibanja još nije dogodio u pojavama običnog iskustva. Odatle nastaje problem sasvim svoje vrste: u pojedinim temeljnim jedinicama materije — nered ili hirovitost bez ikakve moguće kontrole; u njihovim pak masovnim nastupima, kad bi taj nered i ta hirovitost morali biti neisporedivo veći i upravo rukama opipljivi, naprotiv — savršeni red i savršena usklađenost.

Odatle bi slijedilo, da u pojavama anorganskog svijeta finalitet u poredbi s organskim svijetom nije manje očit, kako je to Maréchal još g. 1912—1924 mogao tvrditi, nego da je naprotiv još više očit, premda na sasvim drukčiji način, i da taj finalitet sasvim svoje vrste u mikro-makrokosmosu upućuje na redatelja još višeg reda, nego što je onaj, koji se u čovjeku, kako veli isti Maréchal, očituje intelektualnom sintezom materijalnih fenomena i djelatnošću htijenja na tim fenomenima, — t. j. na onog istog Redatelja, koji čitavom biokosmosu određuje i u ontogenezi i u filogenezi »plansku odmjerenost svakog razvoja«?

Uistinu već g. 1929, t. j. dvije godine iza proklamiranja »načela neizvjesnosti« u fizikalnim znanostima, profesor Hondl u tom smislu govori o indeterminizmu, koji je na dnu prvobitne strukture tvari: »To bi zapravo imala biti ničim nevezana uzročnost Duha, koja je u pozadini svega mehaničkog zbivanja« (St. Hondl, Pogledi savremene fizike, 236 knjiga »Rada« Jug. Ak. znan. i umj., Zagreb, 1929, s. 95).

A iza profesora Hondla slijedili su sve brojniji i sve glasniji drugi predstavnici fizikalnih znanosti s izjavama u istom smislu.
A. Lunn ima u svojoj knjizi čitavo poglavlje pod naslovom »Revolucija u modernoj znanosti« (p. 224—231), gdje citira neke izjave u tom smislu.

Isto je g. 1929 publicirao jedan od najistaknutijih prirodoslovaca današnjeg dana, A. S. Eddington, svoje djelo »The Nature of the Physical World« (London), gdje navodi supernaturalizam za tumačenje fizikalnih pojava.

G. 1930 u engleskom je listu »Observer« objelodanio Sullivan, renomirani povjesničar prirodoslovnih znanosti, svoje razgovore s istaknutim predstavnicima fizikalnih nauka (p. 229 s.). Među njima je i Planck, koga se može smatrati »ocem nove fizike« ili, kako veli Sullivan: on je »od svih njih (fizičara) najveći tvorac«. Prema njegovoj izjavi »znanost je konstruirano djelo umjetnosti, što izražava izvjesnu stranu čovječje naravi, a druga je strana izražena u umjetnosti i religiji« (p. 230).

»Einstein je pošao dapače dalje nego Planck, inzistirajući na srodnostima između znanosti i religije. Sullivan zaključuje svoj duboko zanimljivi članak s opomenom, da je moderna (eksperimentalna) znanost sasvim zabacila Viktorijanski materijalizam« (p. 230 s.). Sullivan svršava doslovno s ovim riječima (p. 231): »Očituje se, da je u novom svemiru našoj religijskoj spoznaji priznata isto tako velika vrijednost kao i našoj znanstvenoj spoznaji. Uistinu, kako misli od svih njih najveći tvorac (t. j. Planck), naša religijska spoznaja jest izvor i vođa naše znanstvene spoznaje«.

Nekoliko godina kasnije Planck je izjavio, da »indeterministi sačinjavaju većinu u današnjem naučnom svijetu (66d). Isti je g. 1938 objelodanio knjižicu pod naslovom »Wissenschaft und Religion« (Leipzig, Verlag J. A. Barth).

Tu Planck ponajprije izričito naglasuje finalitet na području, s kojim se bave fizikalne znanosti.

A odnos između znanosti i religije tumači i obrazlaže ovako: »... One se susreću u pitanju opstojnosti i naravi najviše Moći, koja upravlja svijetom. Odgovori se međusobno podudaraju i glase u tom smislu: prvo, postoji red u svijetu, koji je od čovjeka neovisan i razuman; drugo, narav svjetskog reda može se dohvatiti samo neizravno. Ništa ne priječi, a naš nagon za istraživanjem, koji traži jedinstveni nazor na svijet, zahtijeva, da se svjetski red prirodoslovne znanosti i Bog

(66d) Der Kausalbegriff in der Physik, s. 19. (V. Gračanin, Naučni indeterminizam i mogućnost čuda, Bog. Sm. 1938, s. 113—144.).

religije međusobno identificiraju«. — Kamogod i kakogod daleko gledamo, nigdje između religije i prirodoslovne znanosti ne nalazimo protuslovlja, ali zato upravo u odlučnim točkama potpunu suglasnost. Religija i prirodoslovna znanost međusobno se ne isključuju nego se upotpunjuju i uvjetuju« (Isp. Natur und Kultur, 35. Jahrg. 1938, s. 55).

G. 1930 drugi je veliki predstavnik fizikalnih znanosti u Engleskoj, Sir James Jeans, objelodanio svoje djelo »The Mysterious Universe« (London). Ta je knjiga u prva dva mjeseca doživjela četiri izdanja, a djelovala je na pozitiviste i racionaliste svih kategorija kao bomba i daleko preko Kanala. To očituje talijanski fizičar Labriola (koji je za fašističke ere emigrirao u Francusku), i napisao u Parizu g. 1936 članak u »L'Ere Nouvelle«, čije glavne misli i citate prenosi i s prikladnim komentarom popraćuje Pages u »La Vie Catholique« (24. X. 1936, p. 10). Labriolu uznemiruje i Planck i Eddington i drugi indeterministi, ali napose Jeans.

Labriola doslovno kaže: »Reći, da se naša znanost vraća srednjem vijeku, — t. j. Teologiji, — može izgledati paradoksno, ipak to je sama gola istina...«

Zatim Labriola citira »The Nature of the Physical World« djelo Eddingtona: »Od godine, kad je izraženo načelo indeterminacije, 1927, religiju može prihvatiti razuman znanstveni čovjek. Po tom načelu svaki je determinizam osuđen, a svemir se ukazuje kao rezultat neke Slobodne Volje, koja djeluje, kako joj se svidi«.

Labriola nastavlja: »Drugi engleski fizičar, Sir James Jeans, obara sve sumnje i proglasuje: »Svemir se sve više približuje tome, da bude sličniji velikoj misli nego velikom stroju... Otkrivamo, da Svemir očituje opstojnost neke Moći, koja shvaća i nadzire; Moći, koja ima nešto zajedničko s našim individualnim dušama« (riječi iz Jeansova djela »The Mysterious Universe«).

Labriola zaključuje: »Tako Bog, stvaranje, duša, sloboda postaju znanstveno logičnima i vjerojatnima, ako ne formalno dokazanima po Znanosti, koja uostalom nema niti takve svrhe niti takve funkcije«. Labriola se tome ruga, ali ipak priznaje, »da fizika, astronomija i kemija neizravno opet postaju predavanje o Bogu stvoritelju

svijeta i dapače o mogućnosti čuda, t. j. da božanska odluka prekine redoviti tijek zakonâ«.

Labriola vidi u tom povratku k teologiji putem znanosti znak iscrpljenosti i agonije naše civilizacije. Na to mu Pages odgovara: »U kakav ponor tvrdovratnosti mora netko pasti, da mjesto providencijalnog tumačenja svijeta, što ga sada prihvaćaju toliki učenjaci, jednako nepristrani kao i slavni, jednako objektivni kao i radini, — radije usvoji neku vrstu materijalističkog očaja i nešto kao smrt ljudskog razuma! Ne, niti Zapad niti Razum niti Znanost ne će izginuti. Naprotiv će propasti ono čisto mehaničko i gotovo djetinjasto tumačenje svijeta, koji bi sasvim sam načinio sebe. Taj će misterij biti napušten svagdje, jer je apsurdan, i jer nam priječi, da shvatimo, među ostalim stvarima, podrijetlo i narav slobode čovjeka«. — U predgovoru, što ga je napisao divnim fragmentima J. Rivière-a, objelodanjenima g. 1925 pod naslovom: A la trace de Dieu (Na tragu Boga), Paul Claudel je pokazao s rijetkom snagom prodornosti, da je Realnost Boga za onoga, koji nikako nije pristran, mnogo manje misteriozna, nego što bi bilo ništavilo. Ništavilo ne tumači ništa, ni psihološki ni znanstveno... Labriola i njegovi prijatelji svakako imaju krivo, kad se — kao hirovita djeca, koja šakom tuku razbijenu igračku, — bune protiv postulata moderne znanosti. Njezina je korisnost bila u tome, što nam je otvorila oči nad prirodom, a njezino će dobročinstvo biti u tome, da potvrdi našu vjeru«.

Donosimo na koncu značajnu izjavu glasovitog rumunjskog astronoma Aristida kneza Caradja. On piše g. 1937 u obliku »otvorenog pisma« kao odgovor nekom prijatelju, čije ime ne spominje, članak pod naslovom »Meine Weltanschauung«...«: »Nužno će se doći do temeljne spoznaje, da su atomska jezgra i svemir konstruirani prema istome modelu, i da jedan jedini temeljni zakon (Volja) vlada mikro- i makro-kosmosom«. Nadalje isto tako opširno tretira problem entropije ili stalnog ohlađivanja svemira, kao i pitanje rastezanja svemira i njegova eventualnog ponovnog stezanja, te na koncu veli: »Tvoja misao, dragi prijatelju, da je Bog ‚neki, koji postaje', može se po mome mišljenju samo tako razumjeti, da nam se On, što više napreduje naše poznavanje prirode, mora ukazivati kao sve silnija Moć... Vjera i prirodoslovlje više se oštro ne sukobljuju međusobno; ne idu više niti samo uporedo jedno uz drugo, nego se čini, kao da oni već teže jedno drugomu, da se na koncu ujedine«

(Meine Weltanschauung, Natur und Kultur, 34 Jahrg. 1937, s.433-438). Tako se evo s područja fizikalnih znanosti iz duša najdubljih i najobilnijih znanstvenjaka diže čežnja za Bogom, tvorcem čovjeka i svemira.

2. — I moderna biologija zabacuje determinizam.

Već smo govoreći o mehaničkom darvinizmu, ortogenezi i strmoglavoj mutaciji naveli više pretstavnika biologije, koji odlučno zabacuju determinizam.

Ovdje ćemo stoga navesti još samo neke.

Švicarski biolog Meierhofer na pr. g. 1937 ovako piše: »... Zašto živa biljka iz istog sirovog materijala sasvim suvereno proizvodi šećer, škrob, celulozu, masti, mirisne tvari, kaučuk i dr., već prema časovitim i lokalnim potrebama? Kako...? Zašto...? Kako...? ... Bit života ne ćemo nikada moći shvatiti ili tumačiti na mehanički način. Kakva se djelotvorna inteligencija krije iza ovih svrsishodnih uredaba? ... Samo jedno znamo: život gospodari materijom, iz nje kao magičkom palicom izvlači najveličanstvenije tvorevine, koje svaki dan iznova očaravaju naše oči... Čitava je priroda vječna himna životu i njegovu stvaralačkom daru, pobjedi duha nad materijom... — Znanost ne niječe Boga, ona ga traži. Nedavno sam u nekoj seoskoj crkvici čitao u priprostim slovima na obijeljenom zidu: »Ja sam put, istina i život! ... Znanost nije identična s istinom, nego je neprestana borba za istinu... I kad takav, koji traži istinu, nađe zlatno zrnce, ... onda vesela srca nastavlja svoje putovanje, usrećen s mišlju, da je i on smio nešto sasvim malo pridonijeti, da čovječanstvo dovede bliže istini, bliže Bogu. Svako zadubljivanje u tiha čudesa naše okoline čini nas poniznima, pokazuje nam, kako u temelju malo znamo o uzroku i učinku u zbivanju prirode... Prasilna nevidljiva Moć, koja vlada životom našim i sviju, usteže se našim sjetilima; mi je samo naslućujemo u njezinim djelima, osjećamo njezinu svemogućnost i veličinu... Zato je svaka spoznaja prirode ujedno put k spoznaji Boga... Svako ozbiljno promatranje prirode može postati religioznim doživljajem... Ta većinom je samo nepriznati krivi stid, ako za praizvor života tražimo nova imena (duša svijeta, razum svijeta, aktivnost, životna snaga, kozmička inteligencija, duševna sila prirode i dr.), mjesto da se slobodno i bez ljudskog straha kao naši pređi poklonimo pred svemogućnošću

Boga, gospodara svjetova. Ta imena su prazan zvuk, a koncem konca svi mi mislimo isto. Sigurno naime nema ni jednog jedinog čovjeka, koji u najdubljem temelju srca ne vjeruje u najvišu Moć, u Boga, makar on ne znam kako tjeskobno nastoji, da tu Božju iskru sakrije pod zasipima i talozima, pod hinjenom ravnodušnošću ili pod superiornim smiješkom...« (66e).

Zanimiva je s ovog područja i izjava A. Lunna. U vezi naime s darvinističkom tvrdnjom, da prirodna selekcija sama pomoću izvanjskih mehaničkih faktora stvara nove životne oblike i time ruši Paleyev dokaz, koji iz svršnosti zaključuje na opstojnost Božju, kaže Lunn:

»Dozvolite najmanji znak plana i svrhe, i Paley-ev se argumenat ne dade pobiti, kako to potpuno shvaćaju bistriji branitelji Darwina«. Za opstojnost pak svršnosti poziva se na pozitivistu Du Bois-Reymond-a, koji piše: »Tkogod ne stavlja svu aktivnost u cjelini pod vlast epikurejskog slučaja; tkogod pruži samo svoj mali prst finalitetu, neizbježivo će doći do Paley-eve zabačene Natural Theology (Naravnog bogoslovlja), to nužnije, što bistrije misli, i što je njegov sud neovisniji...« (Lunn, p. XXVI).

Značajna je konačno izjava, koju g. 1936 biolog Schmucker u svojoj knjizi o povijesti biologije daje o privremenim teorijama i njihovu značenju. »....Upravo ove privremene tvorevine, koje su se dakako često puta održale veoma dugo, djeluju također dalje izvan stručne znanosti... Velike teorije, sjajno iskićene nauke imaju odjeka, njih izrabljivači znanosti razglase trubljama, pa one katkada silno uzbude duh vremena. Ako su bile dostatno navinute za nekakve ciljeve, prouzrokovale su dosta štete; ako se senzacija splasnula, onda slijedi daljnja po redu ili teška osuda znanosti. Tako je uvijek bilo i tako će valjda ostati. Ako hoćemo učiti iz povijesti, ne smijemo zatvoriti oči baš pred ovakvim borbama i zbrkama. Iz njih postaje jasnom stroga dužnost svih, koji znanost gaje i prenose u narod, da ne pretjeruju i nikad ne zaborave, gdje su granice učinjenoga; što se pri očitom privremenom stanju dade zastupati sa sigurnošću i čvrstoćom; gdje opet neobvezatno vjerovanje dolazi na mjesto znanja... Bez dvojbe će racionalan stav istražitelja utjecati na cjelokupno njegovo duševno držanje. Ali ne mora neograničeno i

(66e) Isp. Natur und Kultur, 34 Jahrg. 1937. st. 445 sl.

neopravdano prerasti sve, kako može dokazati stav mnogih velikih biologa. Još manje mora time duh vremena biti učinjen jednostranim... U svakom slučaju slijedi, da jedno (isto) nije dobro za sve i svagdje, a odatle zahtjev, da se laboratorijskom načinu mišljenja dozvoli djelovati izvan njega samo s kritikom i oprezom. Znanstvenjak može ovdje isto tako škoditi kao i koristiti, a povijest pokazuje, kako je nužno, da se na to ne zaboravi«.

Kao jasni dokaz obrata modernih znanosti u smjeru okretanja prema Bogu, kao stvoritelju čovjeka i svijeta, jesu zacijelo i ankete, koje su u zadnjim decenijima provađane kod visokih znanstvenih institucija u pogledu odnosa znanosti prema Bogu.

G. 1928 R. de Flers, član Francuske akademije, t. j. onog odsjeka »Instituta«, koji se bavi francuskim jezikom i literaturom, proveo je anketu među članovima Francuske Akademije znanosti, t. j. onog odsjeka »Instituta«, koji gaji eksperimentalne znanosti.

Pitanje je glasilo ovako: »Da li je (eksperimentalna) znanost protivna religioznom shvaćanju?« Od 103 člana 15 ih nije uopće odgovorilo: ili hotimice ili s isprikom bolesti ili poradi otsutnosti. Od 88 predanih odgovora jedva bi se jedan ili dva mogli smatrati napola afirmativnim; dva su neodređena; svi ostali odgovaraju na postavljeno pitanje niječno, a dobar je dio nadmašio pitanje tvrdeći, da između religije i znanosti postoji sklad (66f).

G. 1932 Drawbridge proveo je anketu među članovima engleske Akademije ili t. zv. »Royal Society«, gdje su zastupane sve vrste znanosti. Pitanja su bila upravljena predstavnicima eksperimentalnih znanosti. Prvo je pitanje glasilo: »Mislite li, da su nedavni značajni razvoji u znanstvenome mišljenju pogodni religioznom vjerovanju?« Odgovori: 27 ne, 99 da. Drugo je pitanje glasilo: »Mislite li, da prirodoslovna znanost pobija ideju osobnog Boga, kako ju je naučavao Isus Krist?« Odgovori: 26 da, 102 ne (66g). Najzanimljivija je svakako internacionalna »anketa« među predstavnicima eksperimentalnih znanosti, — »anketa« naime sasvim svoje vrste. Osnovana g. 1590 i preure-

(66f) R. de Flers, La sentiment religieux et la science, Paris 1928, s. t. 8, 16.
(66g) C. L. Drawbridge, The Religion of Scientiste, London, cit. Lunn.

đena g. 1870, na nove je temelje postavljena g. 1936. Papinska akademija znanosti, koja sada u sebi okuplja članove bez obzira na vjeru i narodnost. Motu proprio od 28. X. 1936, kojim je Sv. Otac Papa Pio XI ustanovljuje u sadašnjem ustrojstvu, sadrži i slijedeću Njegovu izjavu: »Među velikim utjehama, koje Nam je Božja dobrota htjela udijeliti, da ojača godine Našeg Pontifikata, drago Nam je istaknuti činjenicu, da Nam je bilo dozvoljeno vidjeti mnogo onih, koji se posvećuju proučavanjima eksperimentalnih znanosti, kako preinačuju svoje držanje i svoj intelektualni smjer s obzirom na religiju... U prošlom stoljeću, upirući se o krive i nepromišljene argumente, neki su pokušali pobuditi vjerovanje, da su naučavanja ljudske znanosti u protivurječju s onima Božje Objave. S dubokom radošću konstatiramo danas, da su ove predrasude toliko prebrođene, te bi se teško našao učenjak, koji bi bio u stanju i nadalje podržavati ovu zabludu, nakon što je dostojno i ozbiljno proučio pozitivne znanosti. Naprotiv ne ćemo ovdje prešutjeti, da su tijekom Našeg Pontifikata brojni učenjaci — među njima muževi univerzalno poznati i veoma visoke reputacije — dolazeći u Rim iz veoma različitih i udaljenih zemalja u svrhu sudjelovanja kod znanstvenih kongresa, htjeli Nam izraziti svoju odanost, Našoj osobi ili zapravo auktoritetu, koji pripada Apostolskoj Stolici... Među ovim učenjacima, o kojima govorimo, bilo ih je, koji nijesu posjedovali veoma dragocjeni dar katoličke vjere. Neki između njih, govoreći u ime svoje kao i u ime svojih drugova, nijesu se ustručavali ustvrditi, da prava znanost vodi, pripravlja i upravlja ljude k Vjeri...« (66h).

Tako eto i biologija i paleontologija traže Boga kao stvoritelja i redatelja onih procesa, koji su tako proračunato zamišljeni, prema cilju usklađeni i izvedeni u razvitku života uopće, a čovjeka napose.

3. — **Svjedočanstvo kršćanskoj mistici.**

Prirodoslovne znanosti morale su priznati svoju nemoć, da protumače tajne, koje se kriju iza prolaznih pojava u svijetu. Kad se to zbilo, nužno dolazi do izražaja metafizika s pitanjem: odakle, kamo, zašto, koje logički svršava s odgovorom o opstojnosti tvornog i svršnog uzroka svijeta — Boga. Pa kao što religijska povijest dokazuje, da je vjerovanje u Boga u čovječanstvu općenito i stalno, i stoga da ono izlazi iz razumne ljudske naravi, tako to isto dokazuju i pretstavnici prirodoslovnih znanosti.

(66h) L'Académie Pontificale des Sciences; La vie Catholique od 7. XI. 1936., s. 9 sl..

Danas se mnogi okreću prema Kristu i kršćanstvu. No još više, danas se u opreci prema prijašnjim nekoliko desetaka godina priznaje i unutarnja vrijednost kršćanske mistike kao stvarne veze, koja čovječju dušu neposredno veže s njenim začetnikom i tvorcem.

Mimoilazeći o tom duboke studije velikih kat. znanstvenika, spomenut ćemo samo velikog filozofa Bergsona, podrijetlom Židova. Svoj znanstveni rad započeo je kao potpuni pozitivist. Kao »čovjek, koji nema duše«, kako su ga jednoć bili nazvali njegovi drugovi. On je g. 1933. priznao, da je u mladosti »vjerovao (samo) u religiju znanosti sa svim neolitskim žarom«.

»Ali sileći se, da primijenim strogu metodu, o koju se vežu prirodoslovci, i, nametnuvši sebi kao apsolutno pravilo, da se držim, koliko je samo moguće iskustvenih rezultata..., postepeno sam se oslobodio okova determinističkog pozitivizma... — ...Moja je polazna točka bio scientizam, a u njemu sam našao sve više i više (pozitivističke) metafizike, koju sam tada izlučio, da promatram ono, što je ostalo. Na taj sam način svršio s time, da sam se našao pred dušom. Takva je bila moja metoda. A u tom sam duhu tijekom dugih godina pripravljao svoju knjigu »Les deux sources« (66i).

Konačno se sasvim oslobođen »okova determinističkog pozitivizma« zadubljuje u katoličku mistiku. To čini osobito u djelu »Les deux sources«.

Razlikujući iskustvo ćutila i iskustvo duševno, on u mistici gleda izvanredno, privilegirano iskustvo osoba, koje su u saobraćaju s »transcendentnim počelom« (s. 245.). Cilj mističkog života jest poistovetovanje ljudske volje s Božjom voljom. Pravi mistik jest u dodiru s Bogom. Mistička je religija skok izvan naravi (p. 238). Ona je djelovanje, stvaranje i ljubav (p. 241).

Potpuna mistička religija jest ona, koja se nalazi kod velikih kršćanskih mistika, kao što su: sv. Pavao Apostol, sv. Terezija Avilska, sv. Katarina Sijenska, sv. Franjo Asiški i »toliki drugi«. Za sve ove osobe može se reći, da su provalile neki nasip, te ih je zahvatila neizmjerna struja života, a iz njihove je pojačane vitalnosti proizašla izvanredna energija, smionost i snaga u shvaćanju i ostvarivanju (p. 243).

Mistička se religija i kršćanstvo međusobno uvjetuju bez kraja. U izvoru kršćanstva je Krist, a veliki su mistici nasljedovatelji, ali nepotpuni nasljedovatelji onoga, što je potpuno bio Krist.

Mistika imade uzvišenu zadaću.

U naše doba mehanika je nerazmjerno povećala tijelo, a duša je ostala ono, što je i bila. Mehanika je preslaba, da upravlja tijelom. Odatle su nastali strašni problemi: socijalni, nacionalni i internacionalni. Trebalo bi novih rezerva potencijalne energije, i to ovaj puta moralnih. Povećano tijelo očekuje nadopunu duše, mehanika traži — mistiku. Ljudski rod, koga je mehanika još više svinula prema zemlji, mora se upraviti i promatrati nebo (p. 335).

Imperijalizmi se oblače u ruho nekog misticizma, a uistinu su obnova stare religije, u kojoj su postojali nacionalni mitološki bogovi, koji su međusobno ratovali. To je nespojivo s pravom mističkom religijom, gdje su određene duše uvjerene, da

(66i) B. Magnin, Entretien avec M. Bergson, La Vie catholique 7. I. 1933. s. 1. sl.

su orude Boga, koji jednakom ljubavi ljubi sve ljude i od njih traži, da se ljubo međusobno.

Moral Evanđelja bitno je moral otvorene duše (p. 56 s.). Nema sumnje, da od kršćanstva potječe odlučan napredak u predmetu pravednosti: prijelaz iz zatvorene duše u otvorenu i zamjena uskih granica nacionalne države s univerzalnom republikom, koja obuhvata sve ljude. To nije mogla provesti čista filozofija (p. 76).

Trebalo je čekati sve do kršćanstva, da ideja sveopćeg bratstva, koje uključuje u sebi jednakost prava i nepovredljivost osobe, postane djelotvornom. Jedno je naime ideal, što ga mudraci, vrijedni udivljenja, pokazuju ljudima, a drugo je onaj ideal, što ga je u svijetu pokrenula vijest, puna ljubavi, koja poziva na ljubav (p. 77).

Mističke su duše povukle i još povlače u svoje gibanje civilizirane narode. Mističari predstavljaju ono, što je najbolje u ljudskom rodu, i kao takvi djeluju na našu savjest (p. 84.).

U mističkoj religiji pravednost biva bez prestanka proširivana po ljubavi (p. 85). Mistici su privilegirane duše, koje se osjećaju srodnima sa svim dušama i zato, mjesto da se zatvore u neki uski krug, obraćaju se cijelom čovječanstvu u zanosu ljubavi. Pojava svakog mistika je kao stvaranje neke nove vrste, koja se čitava sastoji samo od jednog pojedinca (p. 96).

Pravi su mistici ljudi djela: hoće ono, što su oćutjeli u svojoj nutrinji, prenijeti i na druge ljude. Tu potrebu oni osjećaju kao zanos ljubavi.

Prema Bergsonu mistička religija ili kršćanstvo jest jedina religija u punom smislu riječi. U njoj bi opet bile dvije vrste vjernika: nepotpuni i potpuni. Prvi — ako se Bergsonove misli izraze poredbama iz Evanđelja — tako reći žive od mrvica sa stola nebeske gozbe. Drugi, t. j. mistici, već su na ovoj zemlji okušali užitak same gozbe, koju je Nebeski kralj pripravio Sinu Svome (Mt. 22, 1—14). A prema izričitoj Bergsonovoj tvrdnji opet i sami mistici samo nepotpuno nasljeduju nedostiživi ideal, koji je ostvaren u Kristu.

U svom je razgovoru s Bergsonom g. 1933 profesor Magnin zapitao ga, da li drži mogućim izvjesno učestvovanje svih ljudi u mističkom životu? Na to je Bergson odgovorio: »To ne niječem i nalazim mnogo filozofije u dogmi o Općinstvu svetih« (66j).

To su eto Bergsonove misli o mističkoj religiji, t. j. o kršćanstvu. Misli, rasijane kroz cijelo njegovo djelo »Les deux sources de la Morale et de la Religion«, tako da sigurno odrazuju njegovo najdublje uvjerenje.

Naveli smo pak te misli jednog od najdubljih suvremenih filozofa u potvrdu, kako suvremeno doba rađa često velike duhove, koji oslobođeni determinističkih predrasuda promatraju kršćansku psihu i njezin sadržaj istinskim svijetlom ne žacajući se priznati, da su promatranjem te duše došli do najdubljih spoznaja Boga. Naposе mistika kat. pisaca, razglobljena Bergsonovom oštroumnom analizom, postaje apologija religije, koja ih je oživljavala. Zacijelo s ponosom se može

(66j) B. Magnin, N. dj.

kršćanska apologetika pozivati na testamentarne riječi Bergsonove, izrečene kao plod istraživanja slobodnog duha: »Moja su me razmišljanja sve više približavala katolicizmu, u kojem otkrivam savršeno upotpunjenje židovstva«. Zatim: »Nikome neka ne bude zatajeno moje moralno pristajanje uz katolicizam« kao i to, »da sam izrazio želju za molitvom katoličkog svećenika« (66k).

Tako evo put k Bogu nalaze pretstavnici nove fizike, nalaze ga biolozi i geolozi. Put k Bogu otvara i psihologija kroz tajanstveno strujanje ljudske duše.

Tako dakle svršno gibanje elektrona u atomima, skladno kretanje nebeskih tjelesa, usmjerene i uskladene funkcije i djelovanja u životu najmanje biljke i životinje, a najviši ljudski duh sa svim svojim djelovanjima i unutarnjim tajanstvenim (mističkim) pojavama pokazuje, da je nad svime, što jest i živi, Bog kao veliki Um, koji je ideju svijeta na čelu s čovjekom zamislio, kao svemogući Tvorac, koji je svemu dao zakone i sve priveo u život, kao apsolutna Svrha, kojoj sve treba da služi, a u prvom redu čovjek, kome je zato dao um i slobodnu volju, da ga spozna kao začetnika svoga i svega svijeta, i da mu svojom voljom u pokornosti služi vršeći njegovu volju i njegove zapovijedi.

Napomena III.: Sinteza naučavanja o podrijetlu čovjeka.

Na koncu rasprave o podrijetlu čovjeka prema objavi, prirodoslovnim znanostima i filozofiji možemo kao sigurne postaviti ove zasade:

1. — Nedvojbena je činjenica, da život na zemlji imade svoj početak, jer je zemlja jednom bila u tako užarenom stanju, da je život na njoj bio nemoguć.

Taj život nije mogao nastati samorodstvom, jer se ono protivi znanosti, kako su to nedvojbeno dokazali Pasteur, Tyndal, a za njim toliki drugi (isp. Bog Stvoritelj, I. sv. s. 290). Prvi život može stoga imati svoj dostatni razlog samo u Bogu.

Odatle slijedi, da i čovjek, makar dopustili, da se je na bilo koji način razvio iz nižih organizama, imade svoj izvor i početak u Bogu. Prema tome protivi se ne samo objavi, nego i znanosti, da je

(66k) Bergson se prije smrti 6. I. 1941. i pokrstio.

prvi život nastao iz nežive materije, sam od sebe, a iz tako nastalog života, da se razvio čovjek.

2. — Znanstveno je oboreno mišljenje, da se je iz prve životne stanice, bez obzira, kako je ona nastala, sve životinjsko i bilinsko carstvo razvilo po zakonu mehaničke evolucije, t. j. samo pod uplivom izvanjih, geofizičkih faktora, te borbe za opstanak, naravnog odabiranja, nasljeđa, stečenih osebina i slučaja.

Iz ove opće usvojene zasade, a posebice iz razgloba teorije, koju je mehanički ili ortodoksni darvinizam postavio obzirom na postanak čovjeka, znanstveno je utvrđeno, da se čovjek nije mogao razviti iz životinje snagom mehaničke evolucije, koju propovijeda ortodoksni ili mehanički vinizam.

Prema tome reći, da se je sav čovjek, dušom i tijelom, razvio mehaničkom evolucijom iz nižih organizama, protivi se ne samo objavi nego i znanosti.

3. — Tvrdnja, da se je čovjek razvio iz životinje, no tako, da se evolucija zbivala pod vodstvom Božjim, koji je ili prvoj životnoj stanici ili kasnijim životinjskim formama dao tu snagu, da se razviju do savršenstva čovječjeg tijela, u koje je onda Bog ulio duhovnu dušu, znanstveno je nedokazana, i ostaje čista hipoteza.

S dogmatskog stanovišta ovo se mišljenje, i ako priznaje snažni Božji utjecaj na razvitak i oblikovanje čovjeka, ipak protivi kat. učenju, koje je danas općenito, da je naime Bog neposredno stvorio ne samo dušu nego i tijelo prvog čovjeka.

4. — Neosporiv dakle zaključak iz sigurnih rezultata prirodnih znanosti jest, da je čovjek od Boga. Bilo naime da priznamo, da je samo prva životna klica, iz koje se konačno razvio čovjek, proizve-

dena od Boga, bilo da priznamo evoluciju čovječjeg tijela, za koju se posebice brinuo Bog, bilo da priznamo, da je Bog ne samo dušu nego i tijelo čovječje neposredno stvorio, uvijek ostaje neoboriva istina, da je čovječji izvor u Bogu. Bez Boga naime ne bi bilo čovjeka. Slika čovječja razvila se u ideji Božjoj i odatle je projecirana u život kao biće s razumom i slobodnom voljom. Znanost stoga opravdava riječi Sv. Pisma: »I stvori Bog čovjeka na sliku svoju« (Gen 1, 27). Odatle dakako slijedi kao logički zaključak znanstvenih argumenata, da čovjek mora priznati svoju ovisnost o Bogu te mu svojim razumom i voljom kao početniku i dosljedno svrsi ljudskog života izkazivati dužno poštovanje i čast.

§ 14. OD ADAMA I EVE, PRVOG LJUDSKOG PARA, POTJEČE SAV ROD LJUDSKI.

Dosada smo govorili o postanku prvog ljudskog para na zemlji. Nastaje sada pitanje, da li svi ljudi, koji su iza Adama nastanili zemlju, potječu od Adama i Eve.

Objasnit ćemo najprije pojmove, koji se kod rješavanja navedenog pitanja spominju, zatim navesti protivnike, nadalje iznijeti katoličku nauku i konačno za nju donijeti dokaze.

I. Objašnjenje pojmova.

Kod rješavanja pitanja o podrijetlu roda ljudskog spominje se monogenizam i poligenizam te preadamitizam i koadamitizam.

1. — **Monogenizam** je nauka, koja uči jedinstvo čitavoga roda ljudskoga. On je dvostruk:

a) Monogenizam filozofski ili m. biti (Monogenismus philosophicus vel essentiae) jest nauka, koja uči, da su svi ljudi vrsno jedno, t. j. da su svi jedne vrste ili jedne iste specifične biti.

b) Monogenizam teološki ili m. podrijetla (Monogenismus theologicus vel originis) jest nauka, koja ne uči samo, da su

svi ljudi po biti jedno, nego također i po podrijetlu, t. j., da svi potječu iz jednog para.

2.— **Poligenizam** jest nauka, koja poriče jedinstvo roda ljudskoga. On je dvostruk:

a) Poligenizam biti ili vrst (Polygenismus essentiae vel speciei), koji poriče, da su svi ljudi po biti ili vrsti jedno.

b) Poligenizam podrijetla (Polygenismus originis), koji poriče, da svi potječu iz jednog izvora.

3. — **Poligenizam i biti i podrijetla jest dvostruk:**

a) Preadamitski poligenizam, koji dijelom uči, da su prije Adama živjeli ljudi, koji su prije njega izginuli (apsolutni preadamitizam), a dijelom, da su ljudi, koji su živjeli prije Adama, ostali i izmiješali se s Adamovim potomstvom (relativni preadamitizam).

b) Koadamitski poligenizam uči, da su s Adamom stvoreni i drugi ljudi.

II. Protivnici.

a) Zastupnici relativnog preadamitizma. U starini je to bio Julijan Apostata († 363), koji je relativni preadamitizam učio zbog velike razlike među narodima i jezicima. Pripisuju tu bludnju i Origenu, no nije sigurno, da li ju je on naučavao. Izak de Peyrère († 1657), francuski kalvinista, učio je (67), da Sv. Pismo (Gen 1, 6 sl. i Gen 2, 7 sl.) izvješćuje, da je Bog stvorio dva para ljudi. Njihovi su potomci živjeli zajedno do općeg potopa, kad je uništen onaj rod, kojeg su praroditelji stvoreni prije Adama. Izvještaj u Gen 1, 26 sl. odnosi se na preadamite, a u Gen 2, sl. na Adama i Evu. Obrativši se Izak de Peyrère na kat. vjeru opozvao je svoju bludnju pred papom Aleksandrom VII. (68). Učili su tu bludnju i Zanini de Solcia (69) i Giordano Bruno.
U novije doba iznijeli su preadamitske bludnje prof. Winchell (70) te prirodoslovci Agassiz i Klaatsch.

---

(67) Systema Theologicum ex Praeadamitarum hypothesi. 1655.
(68) Isp. Beraza, N. dj. a. 439.
(69) D B. 717.
(70) Praeadamites, Chicago 1890.

b) Koadamitizam uče neki zastupnici t. zv. grubog transformiza (transformismus rigidus). Prema njihovim načelima razvilo se evolucijom iz raznih životinja više ljudi i to bilo u isto vrijeme bilo u raznim vremenima. Razlog njihova naučavanja jest i to, da tako lakše protumače razlike, koje postoje u različitim ljudskim rasama.

c) Poligenizam vrste i podrijetla nije do 18. st. branio gotovo nitko. U 18. st. nastaje on s jedne strane zbog nevjere, u koju je pala Evropa, a s druge strane zbog političkih razloga. Branili su ga u prošlom vijeku Voltaire, J. Virey, A. Desmoulins, Gerdy, Haeckel, Burmeister, P. Broca, M. Nott, Morton, H. C. Georg Pouchet, Knox (71). U novije doba uči tu zabludu rasizam (72).

Koliko imade raznih vrsta, nijesu svi jednako učili. Voltaire ih nabraja sedam, Virey dvije, Bory petnaest, Desmoulins jedanaest i t. d. (73).

III. Katolička nauka.

Katolička je nauka, da su svi ljudi iste vrste i da potječu od jednog para (monogenizam filozofski i teološki; međutim teološki m. nužno uključuje filozofski).

Nauka o podrijetlu svega roda ljudskoga od Adama i Eve (monogenizam teološki) nije doduše svečano definirana, ali je posve sigurno sadržana u definicijama o istočnom grijehu.

U 2. kan. 2. sabora u Orangeu (g. 529): »ejus (Adam) propago — Adamovo koljeno« jest isto što i »omne genus humanum — sav rod ljudski« (D B. 175). — Isto tako sabor tridentinski definirajući (kan. 2., 3. 5.), da je Adamov grijeh prešao na sve njegovo potomstvo, poistovjetuje riječi: »propago Adae« i »omne genus humanum« (D B. 789). Poslije Adama ne postoji dakle čovjek, koji ne bi pripadao među Adamovo potomstvo. — Dogmatička komisija na vatikanskom koncilu bila je spremila ovaj kanon: »Ako tko poreče, da je

(71) Isp. Godron, De l'espèce et des races t. 2 l. 2 c. 5.
(72) Isp. Beraza, N. dj. 434 sl.
(73) Vigouroux, Les Livres Saints t. 3 l. 1 c. 5.

sav ljudski rod potekao od jednog praroditelja Adama — neka je osuden (Martin, Collect. document. p. 30, Paderborn 1873). — Biblijska komisija u odgovoru na III. sumnju odgovara, da među činjenice, koje se odnose na temelje kršćanske vjere, spada i »jedinstvo roda ljudskoga« (D B. 2123). — Osuđena je zabluda Zanini-a de Solcia, da je »Bog stvorio drugi svijet od ovoga i da su u njegovu vremenu postojali mnogi drugi muževi i žene te da dosljedno Adam nije bio prvi čovjek« (Enc. pismo »Cum sicut« od 14. XI. 1459, D B. 3031).

Iako dakle spomenuta nauka nije svečano definirana, spada ona među osnovne istine kršćanskog vjerovanja, jer se na njoj temelji dogma o pridignuću ljudske naravi u svrhunaravni red, o istočnom grijehu i o otkupljenju po Isusu Kristu. Ona dakle spada među istine, koje treba vjerovati Božjom i kat. vjerom (de fide divina et catholica). Za nju se pače može reći, da je implicite, uključivo definirana. Iz toga slijedi, da krivovjernu nauku sadržava i koadamitizam i relativni preadamitizam.

Bilješka. T. zv. apsolutni preadamitizam, kojeg je naučao Fabre d'Envien (74), a koji uči, da je doduše prije stvaranja Adama bilo jedno ljudsko pokoljenje, no da je ono uništeno davno prije Adama, nije doduše protiv vjere, ali sadržava nauku, koja nema oslona ni u prirodnim znanostima, niti je u skladu s tako svečanim izvještajem Sv. Pisma o stvaranju čovjeka, iz kojeg je jasno, da se radi o stvaranju prvog čovjeka, bića, koje još nije na zemlji postojalo (75).

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) U Mojsijevu izvještaju o stvaranju očito se vidi nakana, da se iznese i ispripovijedi početak sviju stvari. Dosljedno tome u Gen 1, 26 sl. i Gen 2, 4 sl. sadržani su podaci o pojavi i postanku čovječjeg roda na zemlji. Prije Adama dakle nijesu postojali ljudi, nego svi, koji danas jesu, vuku lozu od Adama.

b) To je još očitije iz razgloba teksta i okolnosti stvaranja čovjeka. Kad je sve stvoreno, Bog na osobito svečan način govori sam sa sobom: »Načinimo čovjeka...« Ovo kao savjetovanje Božje sa samim

(74) Les origines de la terre et de l'homme, Paris 1878.
(75) Isp. Pohle-Gierens, I, 410.

sobom o stvaranju čovjeka očito je znak, da se u namišljenom djelu stvaranja radi o stvaranju nečega novog, nada sve važnog i većeg, nečeg, što je do sada stvorenim djelima manjkalo kao njihovo usavršenje.

c) Osim toga u Mojsijevu izvještaju izričito stoji napisano: »I ne bijaše čovjeka, koji bi obrađivao zemlju« (Gen 2, 5). Dakle prije stvaranja Adamova nije bilo čovjeka. Tada »načini Gospod Bog čovjeka od gliba zemaljskoga —« t. j. čovjeka kao vrstu i kao prvi individuum ove vrste.

d) Iz Sv. Pisma isto je tako očito, da je Eva prva žena. Kad je Adam nadijevao imena svim životinjama, »Adamu se ne nađe pomoćnica prema njemu« (Gen 2, 20). Kad bi međutim na zemlji postojali drugi ljudi, bilo preadamite ili koadamite, tada bi zacijelo prije postojale i druge žene.

e) Nadalje, za Evu piše: »I nadjene Adam ženi svojoj ime Eva, zato, što je ona mati svim živima« (Gen 3, 20). Ovo ime mogao je Adam dati Evi samo u pretpostavci, da sav ljudski rod potječe od nje kao od svoje zajedničke pramajke.

Ovo Mojsijevo izvješće nalazi potvrde i u drugim mjestima Sv. Pisma.

f) Mudr 10, 1: »Ova (Mudrost) čuvala je onog, koji je prvi oblikovan od Boga kao otac kruglje zemaljske, budući da je sam stvoren«.

g) Stoga i Krist kaže: »Niste li čitali, da je onaj, koji je u početku stvorio čovjeka, kao muško i žensko stvorio ih« (Mt 19, 4).

h) To naglasuje i sv. Pavao: »On (Bog) je učinio, da od jednoga sav rod ljudski stanuje po svoj zemlji —«*ἐποίησεν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων* (Dj 17, 26).

Riječ *πᾶν* bez člana, povezana s neodređenim imenom u singularnom obliku (*πᾶν ἔθνος*) znači isto, što i svaki pojedinac ili svi pojedinci (76).

---

(76) F. Zorell S. J., Novi Testamenti Lexicon graecum (Cursus Scripturae Sacrae, Pars prior VII) 1911, 435 sl.

i) Drugom opet zgodom ispoređuje Adama s Kristom i kaže: »Prvi čovjek Adam postade duša živa, a posljednji Adam, koji oživljuje« (1 Kor 15, 45).

2. — **Sv. oci.**

Sv. oci jednodušno uče, da sav rod ljudski potječe od jednog zajedničkog korijena. Na zajedničko istjecanje i z jednog para nadovezuje patristika često duboke refleksije.

a) Sv. oci ponajprije ističu, da od Adama i Eve potječu svi ljudi, a ne samo Židovi.

Sv. Augustin († 430): »U samom početku Adam i Eva bili su roditelji sviju naroda, ne samo Židova« (In Joan. evang. trac. 9, 10; R J. 1813). — Teodoret († oko 458): »Onom (Bogu) bijaše najlakše zapovijedati i svu zemlju i more napuniti stanovnicima. No da tko ne bi držao, da su ljudske naravi različite, naložio je, da se iz one jedne veze dvojice proširе bezbrojni narodi. S toga također razloga nije žene od drugud učinio, nego je, da nju oblikuje, uzeo tvar iz muža, da se ne bi ona, držeći, da imade drugu narav od muža, pokazala protivnom muževima« (Graec. affec. cur. 5; R J. 2147).

b) Sv. oci ističu apsolutno jedinstvo čitavog roda ljudskog tako, da je i Eva iz Adama.

Sv. Ambrozije († 397): Nije ni ravnodušno ono, što žena nije učinjena od iste zemlje, od koje je oblikovan Adam, nego od rebra samog Adama, da znademo, da je jedna narav tijela u mužu i ženi, jedan izvor roda ljudskog. Zato nije od početka učinjeno dvoje: muž i žena, niti dva muža, niti dvije žene, nego najprije muž, zatim iz njega žena« (De paradiso 10, 48; R J. 1278). — Irenej († oko 202): »Ovaj je pak Adam, ako valja istinu reći, onaj prvooblikovani čovjek, za koga kaže Pismo, da je Gospodin rekao: Načinimo čovjeka na sliku i priliku svoju, a mi smo pak svi iz njega, i jer smo iz njega, zato smo također baštinili njegov naziv« (Adv. haer. 3, 23, 2; M G. 7, 961).

3. — **Teološki razlog.**

a) Svi se ljudi rađaju s istočnim grijehom. No po općenitoj nauci crkvenog učiteljstva i kršćanskih bogoslova istočni grijeh može da

siđe samo na potomke Adamove. Slijedi dakle, da svi ljudi potječu od Adama.

b) Otkupljenje Kristovo jest općenito za sve ljude. No ono se s druge strane proteže samo na one, s kojima je Krist u vezi po krvi, a to su samo potomci Adamovi. Slijedi dakle, da su svi otkupljenici, dosljedno svi ljudi, potomci Adamovi.

4. — **Iz razuma.**

Da svi ljudi budu jednog podrijetla, ne izlazi iz same ljudske naravi, niti se osniva na njoj, nego na volji Božjoj. Stoga je očito, da razum ne može dokazati jedinstvo roda ljudskoga kakvim unutarnjim razlozima. No on može iz povijesti i predaje pozitivno pokazati, da je to jedinstvo kao historijska činjenica vrlo vjerojatno, a ujedno može uspješno dokazati, da su svi prigovori, koji se iznose protiv jedinstva roda ljudskoga bez vrijednosti.

I doista jedinstvo roda ljudskog posvjedočuju:

a) S v e s t a r e a n t r o p o g o n i j e, koje potječu bilo od pjesnika bilo od historiografa. Tako pjesnici O r f e j (77), H e s i o d (78), A r i s t o f a n (79), H o r a c i j e (80), O v i d i j e (81).
Među historiografima: S a n h u n i a t o n (Isp. Eusebije, Praep. evang. 1. 1 c. 10; M G. 21, 87), B e r o s o, K a l d e j a c (isp. E u s e b i j e, Chron. 1, 1 c. 2; M G. 19, 108); D i o d o r S i k u l s k i (Biblioth. 1. 1 c.1).

b) P r e d a j e s v i j u n a r o d a. Ove se predaje odnose poglavito na:

α) sretno stanje i grijeh prvog čovjeka; β) potop i obnovu roda ljudskoga iza potopa iz jednog čovjeka i njegove djece, koja su ostala; γ) gradnju kule babilonske i raspršenje ljudi po svoj zemlji (82).

---

(77) Hymni 1 sl.; Heroici carminis, vol. 1, str. 502 sl.
(78) Carmina-Opera et dies (Ed. Didot: Bibl. graec. Paris 1878 t. 37 st. 31—46.
(79) Aves v. 685 sl.
(80) Carminum 1, 1 carmen 16 v. 13 sl.
(81) Metamorph. l. 1. v 75 sl.
(82) Isp. Fourmont, Réflexions sur l'origine, l'histoire et la succession des anciens peuples 1,1 s. 2. c 1 sl.; Riancey, Histoire du monde t. I. str. 24—37; Clavigero S. J. Storia del Mexico t. 2. str. y 6; Cesar Cantú, Hist. univer. t. 1. l. 1. c. 3.

c) **Sve povijesti, koje govore o seobi iz Azije, Kaldeje, Fenicije, Egipta, Grčke i iz drugih krajeva.** Te povijesti jasno pokazuju, da su narodi nastali iz neznatnog početka i malo po malo narasli, te da su svi međusobno braća, koja su potekla iz jednog zajedničkog roditelja (83).

Budući dakle da i antropogonije, predaje i najstarije povijesti naroda potvrđuju u biti Mojsijev izvještaj o Adamu i Evi kao praroditeljima sviju ljudi, to se taj izvještaj, ako ga i ne promatramo kao nadahnut od Boga, nego samo kao prastari historijski dokumenat, ne može bez teškog razloga zabaciti. No takvih razloga uopće nema, pa stoga treba priznati, da sav rod ljudski potječe od jednog Adamova koljena.

Napomene.

I. **O različnosti među ljudima.**

Dokazali smo, da svi ljudi potječu iz Adama i Eve. Iz jedinstva sviju ljudi po podrijetlu nesumnjivo slijedi i njihovo jedinstvo po vrsti.

Vrsno jedinstvo sviju ljudi dokazuje međutim i posebna prirodna znanost t. zv. biologija nasljedstva (Erbiologije) (84).

No pretpostavivši vrsno jedinstvo sviju ljudi nastaje pitanje, kako se uz napomenuto jedinstvo može protumačiti tolika različnost različitih ljudskih rasa.

Da se uzmogne dati ispravan odgovor na postavljeno pitanje, treba dobro razlikovati ova tri pojma: vrsta (species), rasa (stirps) i razlika (variatio).

a) **Vrsna različnost** sastoji u nejednakosti specifične biti. Supstancijalne biti su kao brojevi. Kao što najmanji dodatak nekom broju čini novi broj, tako i najmanja razlika, koja je dodana biti, čini bitnu razliku.

b) **Različnost rase** sastoji u nejednakosti u nekoj akcidentalnoj, pripadnoj savršenosti, no tako, da se te promjene rađanjem prenose na potomstvo.

(83) Isp. Fourmont, n. dj. c. 2.

(84) Isp. F. Rüschkamp, Geschichte der Menschheit, Stimmen d. Zeit 129 (1935) 187—199.

c) *Različnost varijacija* znači nejednakost u nekoj akcidentalnoj pripadnoj savršenosti, no tako, da se te razlike ne prenose stalno na potomstvo.

Izloživši ove pojmove, kažemo, da su ljudi različni među sobom ne po vrsti, nego po rasi i varijetetima.

1. — Ljudi nijesu različiti po vrsti.

a) *To je ponajprije jasno iz promatranja njihova tijela.* Po Darwinu pripadaju životinje istoj biti, ako se njihovo množenje ne ograničuje njihovim međusobnim parenjem. Nadalje, ako su im glavnija obilježja zajednička. I konačno, ako bez prekida jedna životinja izlazi iz druge, premda je među njima mnogo posrednih oblika, koji uzastopce idu jedan iza drugoga.

No ovi su uvjeti ostvareni kod ljudi sviju naroda.

α) *Među svim ljudima sviju rasa postoji neograničena mogućnost plodnosti.* Potomak, koji je izašao iz ženidbe najrazličitijih naroda, također posjeduje neograničenu mogućnost oplodnje, koju je imao i njegov jedan i drugi roditelj. Što više, kod sviju ljudi postoji naravna sklonost za spolni saobraćaj s pojedincima iz najrazličitijih rasa.

β) *Kod sviju ljudi postoji isti anatomski i organski sastav tijela, položaj i razdioba organa, iste životne funkcije, isto trajanje života, toplina tijela, udaranje srca; isti zakoni začimanja, nošenja i rađanja.*

b) *Da ljudi nijesu različiti po vrsti, jasno je iz promatranja duševnih svojstava.*

Svi naime ljudi imadu bitno iste moći i sposobnosti za osjećanje, razumijevanje i govorenje, za moralni i religiozni osjećaj, svima su neke religiozne predaje zajedničke, svi imadu iste mane i t. d.

c) *Posve je stoga razumljivo, da vrsno jedinstvo roda ljudskoga potvrđuju i prirodoznanstvenjaci* (*Cuvier, J. Müller, A. v. Humboldt, Blumenbach, Waitz, Burmeister, Quatrefages, Baer, Virchow,*

Kollmann, Ranke i dr.) (85). Tako n. pr. Ranke: »Mi vidimo, da su sve tjelesne razlike roda ljudskoga po najfinijim različnim posrednim stupnjevima tako savršeno međusobno povezane, da nam se općenitost tjelesnih razlika ukazuje kao u sebi zatvoreni red (t. j. vrsta). To je danas mišljenje sviju antropologa, koji se posebice bave istraživanjem čovjeka i anatomski su izobraženi« (86).

2. — **Među ljudima postoji različnost rasa i varijacija.**

a) U diobi rasa postoji među etnolozima velika različnost. Prema Blumenbachu († 1940) imade ih pet: kavkaška bijela, mongolska žuta, malajska tamna, etiopska crna i američka bakrena. Premda se ova dioba još i danas upotrebljava, ne može se reći, da je potpuna, adekvatna. — Quatrefages uzimajući obzir na boju i lubanju razlikovao je tri čiste i tri miješane rase. — Topinard s Cuvierom razlikuje prema boji, lubanji i kosi bijelu, žutu i crnu rasu, od kojih svaku dijeli u više tipova. — J. Deniker prema kosi, očima i nosu postavio je šest rasa. — Th. H. Huxley prema lubanji, zubima, očima, kosi, nosu razlikuje pet, Giuffrida-Ruggeri osam, a W. H. Flower tri rase.
Budući da se, imajući pred očima samo tjelesne osebine, ne mogu rase zgodno podijeliti, zato su mnogi suvremeni etnolozi kod diobe uzeli u obzir i psihičke, kulturne i ekonomske osebine. Tako Fr. Müller uz kosu uzima u obzir razne jezike; Fritsch-Strats običaj i način života (seobe ili stalni boravak). Drugi opet uzimlju druga svojstva. Iz ovog je jasno, da ne postoji ni jedna dioba, koja bi sve zadovoljila (87).

No kraj opstojnosti navedenih razlika rasa treba naglasiti: a) Razlike među ljudima su posve akcidentalne. — b) Među mnogim rasama bilja i životinja, koje potječu iz jednog zajedničkog korijena, nalazimo veće razlike nego među pojedinim ljudskim rasama. c) Rijetko je koja vlastitost jedne rase, koja se barem kao iznimka ne bi nalazila u kojoj pojedinki druge rase. d) Premda se čini ogromna razlika među pojedincima dviju rasa, koji su si najnesličniji, ipak među ovim skrajnjim pojedincima imade mnogo srednjih članova, koji se jedva među sobom razlikuju.

(85) Isp. Donat, Psychologia 472.
(86) Der Mensch' I. (1912.).216.
(87) Isp. Donat, n. dj. 472.

Dovoljni pak razlog opstojnosti različnosti rasa i varijeteta nalazimo u okolnostima, u kojima pojedini ljudi žive (milieu), i u zakonu nasljeđa, po kojem se rasne osebine prenose na potomstvo. Pod okolnostima razumijevamo: klimu, toplinu, studen i druge meteorološke uvjete; zatim način života, hranu, običaje, izobrazbu kao i druge prilike, koje mogu utjecati na razvitak animalnog i duševnog čovječjeg života. Zakon nasljedstva (lex haereditatis) stoji u tome, da se snagom rađanja zajedno s naravi ili biti saopćuju i prenose na potomstvo mnoge sposobnosti, koje se nalaze u roditeljima. U svijetlu istaknutog načela tumači se n. pr. boja kože. Crna boja, naime, čini se, da je zato nastala, što u toplim krajevima zaliha ugljika, koji je u organizam ušao s hranom, ostane u koži, jer se udisani kisik ne spaja dovoljno s ugljikom tako, da bi se onda ugljik na taj način mogao izdisati. Za razne opet forme lubanje i lica isto tako traže razlog u hrani i načinu života. Znanstvenjaci n. pr. dokazuju, da obujam mozga pomalo raste prema većoj intelektualnoj i senzitivnoj djelatnosti (pače i prema gibanju n. pr. kod graditelja). Mišičje naime, koje se napinje jačim radom, obujmom raste, jer se obilnije hrani (88).

U potvrdu ovog mišljenja Zander piše: »Broca n. pr. donosi, da se je kroz 7 zadnjih stoljeća obujam lubanje Parižana proširio za 35 cm. Narodi, koji su pali iz visokog stupnja kulture, pokazuju niži obujam lubanje nego za vrijeme svoje najviše kulture, što je jasno iz lubanja Egipćana, koje je izmjerio E. Schmidt. Ranke je mogao pokazati, da seljački stanovnici Bavarske imadu malo manju težinu mozga nego građani« (Vom Nervensystem 1903, 39 sl.).

Kod promatranja ove različnosti treba uzeti u obzir, da su u mladenačkoj dobi roda ljudskoga sva svojstva bila lakše prihvatljiva. Kroz mnoge generacije ona su umnožena i zakonom nasljedstva prenešena na potomke tako, da na njima sada ostaju tako čvrsto, da ih je gotovo nemoguće ukloniti. No međutim još se i danas može zapažati, kako Europljani, koji su se preselili u druge krajeve, malo po malo kroz pokoljenja mijenjaju boju i tjelesni oblik.

II. O različnosti jezika.

Protiv jedinstva roda ljudskoga iznose i veliku razliku među jezicima pojedinih naroda. Kad bi naime — kažu — svi ljudi potjecali od

(88) P. Topinard, L'Anthropologie. s. 39 i sl.

Adama i Eve, svi bi jezici imali jedan zajednički izvor. No tome tako nije, jer imade mnogo jezika, kojima još nije nađen zajednički izvor, a čini se, da im se ni ne može naći.

Obzirom na ova pitanja postoje danas dva mišljenja:

1. Prva teorija uči, da se svi jezici mogu svesti na jedan zajednički izvorni jezik. Ta je teorija imala mnogo pristaša osobito u prošlom vijeku.

2. Drugo mišljenje, koje je danas općenito usvojeno među filolozima, jest, da se svi jezici ne mogu svesti na jedan zajednički korijen (89). U vezi s ovim treba ponajprije istaknuti, da iz toga, što znanost ne može naći zajedničkog izvora, ne slijedi, da taj izvor nije bio. Razlog je očit. Iskustvo naime pokazuje, da su jezici podvrženi neprestanoj promjeni, što napose vrijedi za jezike zaostalih naroda, koji nemaju pisma ni književnosti. Kao što naime pisane knjige daju jeziku neku stalnost, tako se s druge strane, gdje toga nema, jezik vrlo lako mijenja. Ovakve promjene ostanu bez traga i zajedno s jezikom propadaju tako, da ne ostaje most, preko kojeg bismo mogli odrediti prijelaz iz prijašnjih oblika u nove. Iz činjenice dakle, što znanost ne može naći zajednički korijen sviju jezika, ne slijedi, da on nije postojao.

No kad bi i stajala teorija o objektivnoj nesvedivosti sviju jezika na jedan zajednički, ipak time ne bi bilo dokazano, da rod ljudski nije po svome podrijetlu jedinstven. Takva naime različnost dade se posve dobro protumačiti utjecajem svrhunaravnih uzroka.

Taj je utjecaj označen u Gen 11, 3 sl, koji tumače na dva načina. Jedni drže, da je čudesnim načinom proizvedena razdioba jezika, a odatle je nastao razdor i dioba među narodima, a drugi uče, da je među narode, koji su htjeli graditi kulu babilonsku, s neba unesena pomutnja, zbog koje je nastalo njihovo raspršenje te razvitak i promjena jezika.

Konačno s pitanjem izvora ljudskog govora treba priznati, da činjenica eventualnog zajedničkog izvora sviju jezika iz zajedničkog korijena nije odlučni dokaz za jedinstvo roda ljudskoga. I onda naime,

---

(89) Isp. J. Perzl, Die Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der neueren sprachwissenschaftlichen Forschung: ZkTh (1936.) 120—122.

kad to jedinstvo ne bi postojalo, moglo bi se jezično jedinstvo protumačiti i naravnim i svrhunaravnim utjecajem (90).

III. O starosti roda ljudskoga.

Za rješenje ovog pitanja treba da vidimo, što govori Sv. Pismo, povijest i geologija.

1. — Sv. Pismo.

Sv. Pismo nigdje izričito ne kaže, koliko je godina prošlo od Adama do Krista. Ono donosi rodoslovlje patrijarha u Gen 5 i 11. Životni podaci patrijarha od Adama do Noe i opet od Noe do Abrahama navedeni su prilično točno tako, da se može označiti vremenski razmak, u kojem su živjeli. Po običnom računanju iznosi vrijeme od Adama do Noe oko 2.000 god. Budući da iz drugih vrela znamo, da je Abraham živio po prilici u isto doba s velikim zakonošom babilonskim kraljem Hammurabijem, dakle po prilici 2.000 god. prije Krista, bio bi račun vrlo jednostavan. Od Adama do Krista bilo bi 6.000 godina.

No ovdje treba primijetiti, da je biblijska kronologija vrlo nesigurna s ova dva razloga:

Ponajprije postoje razna brojenja. Po hebrejskom (masoretskom) tekstu bilo bi od Adama do Krista 4.128 god., po samaritanskom 4.429, a po grčkom (LXX) 5.608 god.

De Vignolez navodi 200 različitih brojenja, koja se razilaze za više od 3.500 god., a ipak sva uzimlju za podlogu Sv. Pismo.

Nadalje treba istaknuti, da su rodoslovlja patrijarha prekinuta i nepotpuna. To je n. pr. očito iz poredbe Mt 1, 8 sl. sa 4 Kr 8, 24 sl; 11, 2; 14, 21; 2 Dnev 26, 1.

Jer su dakle s jedne strane mnoga posredna rodoslovlja ispuštena, a s druge strane ne možemo saznati, koji su izvorni brojevi Sv. Pisma o trajanju pojedinih genealogija, očito je, da se u određivanju godina starosti roda ljudskog ne možemo pozvati na Sv. Pismo. Što pak brojevi pojedinih genealogija nijesu točno naznačeni, ne smije nas smesti. Providnost, bez sumnje, bdije nad čuvanjem čistoće Sv. Pisma u stvarima vjere i ćudoređa, ali se ta skrb ne proteže na nevažne stvari, kao što je životna dob jednog patrijarha.

---

(90) Isp. Lercher, II, s. 313.

Upravo zato, jer Bog nije svojom providnošću osigurao, da nam izvorni brojevi Sv. Pisma budu točno i sigurno predani, znak je, da nas Božja Providnost iznošenjem brojeva nije htjela poučiti o starosti roda ljudskoga.

Zbog toga se i Crkva nikad nije vezala na određeno čitanje. Unutar Crkve imade do sada mnogo naziranja i mišljenja. Sv. Jeronim je držao, da je prvi čovjek stvoren g. 3.941 prije Krista. Klement Aleksandrijski broji 6.620 g. U srednjem vijeku držalo se općenito, da je rod ljudski star 6.000 god. Po rimskom martirologiju 5.199. Uzimanje 4.000 g. do Kristova rođenja pojavilo se u 16. st., no s jasnom svijesti, da to mišljenje i držanje nema nikakvog vjerskog značaja (91).

U pogledu mišljenja o starosti roda ljudskoga nema dakle nikakve predaje, koja bi bilo kako iznosila neko odlučno stanovište Crkve i ograničivala slobodno mišljenje. Spominjanje određenog broja u liturgiji i nabožnim knjigama nema dogmatski značaj.

2. — **Iz historije razvitka raznih kultura.**

Iz kronologije starih naroda Kineza, Dravida (Pra-Indijaca), Kaldejaca i Egipćana ne saznaje se također starost roda ljudskoga.
Pisani spomenici sežu: u Kini do 2.000 g. pr. Kr. (dinastija Hia); u Pandžabu u sjeverozapadnoj Indiji (protohistorijski gradovi Mohenjo Daro i Harappa) i u Beludžistanu (velik broj sličnih nalazišta) te u Egiptu (kralj Menes kao osnivač prve faraonske dinastije) do 3.000 g. pr. Kr. (92); u mesopotamskim kulturama prema novijim i najnovijim iskapanjima u mjestima Ur i Tell el Obeid (kraj starog Eridu), Kiš i Džemdet Nasr, Tepe Gawra (i Sialk kraj Kašana u Iranu) do 4.000 g. pr. Kr. (Wooley, Langdon, Speiser).

Sve su to počeci visokih civilizacija s poznavanjem pisma i upotrebom metala, a iza sebe imaju dugi razvoj mlađeg, srednjeg i starijeg kamenog doba, t. j. neolitika, miolitika i protolitika. Neolitik pripada još aluviju, dok se miolitik i protolitik protežu kroz čitavi diluvij ili pleistocen, a protolitik sigurno zalazi i u konac zadnje tercijarne epohe, t. zv. pliocena. To napose dokazuju najnovija otkrića u srednjoj Africi, u području Konga i Ugande: ovdje iskopana

(91) Murilo, El Génesis, s. 464 sl.
(92) Moigno, Les origines de la terre et de l'homme, 663.

kultura Kafuan, tako nazvana prema prvom nalazištu u Ugandi, starija je još i od kulture Abbevillien ili Chelléen, koja je u donjem diluviju sigurno već proširena na periferiji čitavog Starog svijeta: u zapadnoj Evropi, u istočnoj Africi i na Javi (92a).

3. — Geologija i paleontologija.

Da se odredi starost čovjeka, treba znanost da najprije odredi, kojoj dobi zemljanih naslaga pripadaju pojedini nalazi, a zatim da pomoću svojih znanstvenih metoda utvrdi, koliki je vremenski razmak bio potreban za razvitak onih slojeva, koji su iza toga nastali (93).

S obzirom na prvo pitanje treba spomenuti ovo.

a) Zemljine epohe, kao što smo već spomenuli, dijele na primarnu (paleozoik) i sekundarnu (mezozoik) geološku periodu, te tercijar (kenozoik) i kvarternar. U kvarternaru je diluvij, na koji se neposredno naslanja sadanje doba, aluvij.

U diluviju zahvatila je mijena temperature gotovo čitavu zemaljsku koru. Zato se on zove i ledeno doba. No ovo ledeno doba bilo je prekidano s nekoliko toplijih međuledenih doba. Općenitije se stoga drži među geolozima, da su bila 4 ledena doba i 3 međuledena. Dosada se među znanstvenjacima držalo, da se čovjek javlja u diluviju. No danas već općenitije tvrde, da se čovjek javlja koncem zadnje tercijarne periode t. zv. pliocena. Zbog svega toga vrlo je teško u godinama odrediti starost roda ljudskoga, jer je vrlo teško označiti postanak, trajanje i prestanak pojedinih geoloških perioda uopće. Zato je i među geolozima bilo, a i sada imade najrazličitijih mišljenja o starosti ljudskog roda. Oni su iznosili brojeve prema nalazima svoga vremena. Tako je L y e l l polovicom prošlog stoljeća govorio o 150.000 god. M o r t i l l e t pod konac prošlog stoljeća govori o

(92a) Za gornje navode isp.: W. E b e r h a r d, Aufbau der frühchinesischen Kulturen; Tagungsberichte der Gesellschaft für Völkerkunde, II. Tagung 1936, Leipzig 1937, s. 92 sl., 100. — Nadalje: Anthropos, sv. 37—40, 1942-1945. s. 59, 105 s. (Menes, Ur i Kiš); ib., s. 311 sl. (Kafuan); ib., s. 346 (Tepe Gawra, Džemdet Nasr i Tell el Obeid); ib., s. 410 sl. (Sialk); Art and Archaeology, sv. 26, Washington 1928, s. 166 sl. (Ur, Kiš i Džemdet Nasr). — Konačno za Pandžab i Beludžistan: J. Marshall, Mohenjo Daro and the Indus Civilisation, London 1931, sv. I, s. VIII, 102—107.

(93) O b e r m e i e r, Der Mensch aller Z e i t e n (1912.), st. 338.

300.000 god. Suvremeni pak geolozi, paleontolozi i prehistorici veoma se razilaze u brojkama. Penk (94), osnivač kvadriglacijalnog sistema diluvija, govori o 300.000 god.; Obermaier (95) o 100.000 god. Isto tako De Sinety (96). L. Pilgrim je pače taj broj povisio na 1,600.000. Za njime se povode i drugi.

No razlozi, koji se iznose za dokaz ovakve starosti roda ljudskoga nijesu čvrsti tako, da se mnogi zadovoljavaju s mnogo manjim brojem ili dopuštaju, da se o starosti ljudskog roda ne može ništa dokazati.

Tako se na pr. na visoku starost roda ljudskoga zaključuje već iz starosti ledenog doba, u kojem je čovjek već živio, a kojemu dobu pridaju golemi razmak. Samo ledeno doba dijele, kao što smo već vidjeli, na razne ledene periode, među koje opet unose duga međuledena.

b) No na to treba reći, da mi ništa stalna ne znamo ni o početku ni o trajanju ledenog doba, a osobito o diobi toga doba na druge periode, među kojima su opet veliki međurazmaci.

c) Kad ledenom dobu pridijevaju veliki opseg, onda to obično čine zaključujući iz veličine udubina, koje su ledene gromade spuštajući se polagano iz visine prouzročile, ili iz duljine puta, koji su prevalile, ili iz širine naslaga, kojima su fosilni ostaci pokriveni. No na to odgovaraju mnogi, da su ta računanja vrlo nesigurna. Kažu naime, da mnoge činjenice dokazuju, da se takvi učinci ne zbivaju uvijek i na svakom mjestu na jednak način, nego da su velike naslage ili udubine mogle biti proizvedene u vrlo kratko vrijeme, velike špilje mogle su kroz vodu, koja je prodirala kroz brijegove, biti brzo proizvedene, a ledeni su brijegovi vrlo brzo mogli provaliti veliki put. Tako n. pr. J. M. Schneider (97) dokazuje, da su se od pet slojeva, nađenih u Schweizersbildu i ispunjenih ljudskim fosilima, tri sloja mogla oblikovati u 300 god., dok za njihova oblikovanja traže Ruesch, Penck i drugi 15—19.000 god. (98). Killermann pače smiono

(94) Donat, Psychologia, 466.
(95) Der Mensch der Vorzeit I. (1912) 337.
(96) Dict. Apol: art. Transformisme.
(97) Theol-prakt. Quartalschrift 70 (1917) 255 sl.
(98) Die fossilen Pflanzenreste der glazialen Delta bei Kalthrunn (Jahrbuch der St. Gallischen naturw. Gesellschaft (1908/9.)

tvrdi, da je četvrti sloj, za čije su oblikovanje tražili 10.000 god., možda oblikovan u nekoliko dana, nanesen ljudskim rukama (99).

d) Nesigurnim također drže neki, da li su ledeni i međuledeni periodi slijedili uzastopce u tako velikim razmacima.

Ponajprije već samu Penckovu diobu ledenog doba mnogi ne dopuštaju. Ujedno im je vjerojatno, da su periodi, koji se stavljaju uzastopce, mogli biti istovremeno. U jednom naime kraju, koji je bliz ledenim bregovima, mogli su vrijeme i temperatura biti hladni, životinje i biljke samo sjeverne, uvjeti života i rada teži i zato kultura i ljudi oporiji (periodus palaeolithica vetus), a u isto vrijeme na drugom opet kraju, udaljenijem od takvih bregova, mogla je temperatura biti ugodnija. Dosljedno i biljke i životinje druge, životni uvjeti lakši te stoga veća kultura i čovječja svojstva savršenija (periodus paleolithica junior). Pače tvrde, da je to potvrđeno geološkim nalazima. Brockmann-Jerosch dokazuje, da su u Kaltbrunnu (St. Gallen) u diluvijalno (ledeno) doba neki krajevi bili pokriti snijegom i ledom, a drugi urešeni šumskom vegetacijom. Slične razlike u temperaturi i vegetaciji, kaže, da su zapažene i drugdje, n. pr. u Aljaški, Patagoniji. Nadalje, diluvijalne biljke i životinje, od kojih jedne obično žive u toplom, a druge u hladnom, ne mogu se — kažu — nepogrješivo uzeti kao svjedoci, da su tople i hladne periode bile uzastopce, a ne zajedno. Biljke i životinje naime mogu se prilagoditi promijenjenoj toplini i zimi, a životinje se kraj toga mogu i seliti u druge pogodnije krajeve. Tako se slonovi pomiču u hladnije, a sjeverni sobovi u toplije predjele. Zato kaže E. Koken: »Još je manje pouzdano iz nekoliko biljki ili životinja zaključivati na značaj kraja i vegetacije i prema tome klime. Ova je metoda lagodna, ali lažna. Ona je nedopustiva, ako se radi o izumrlim životinjama, kojih način života ne poznajemo, a kojih je već samo proširenje dokaz, da su bile sposobne za veliko prilagođivanje« (100). U potvrdu toga navodi se, da su n. pr. u Kessler-Loch-u kod Schaffhausena, isto tako u mnogim špiljama u Francuskoj, u Cromer-u (Norfolk), u Canstattu i drugdje, zajedno nađene takve biljke i životinje, od kojih jedne žive u toplom, a druge u hladnom.

Laville je u pariškom kraju našao zajedno paleolitičke i neolitičke stvari, zatim razne životinje te stanovnike hladnih i toplih kra-

(99) Urgeschichte des Menschen (1919) 220.

(100) U djelu: R. Schmidt, Die diluviale Vorzeit Deutschlands (1911.) 161.

jeva (101). R. Herrmann u zapadnoj Pruskoj našao je zajedno kosti Rinocera, suptropske životinje, i kosti konja i sjevernog jelena (102).

e) Konačno kažu, da je dioba paleolitičkog doba na kulturne periode, koje je postavio Mortillet, a drugi usvojili, nesigurna. Prema savršenosti naime kamenog oruđa u ovoj periodi razlikuju se i tri starije periode (Cheléen, Acheuléen, Moustérien) i tri mlađe (Aurignacien, Solutréen, Magdalénien). No kažu, da nema sumnje, da se u isto vrijeme na raznim mjestima ili kod ljudi, vrsnih u drugom umijeću, mogu naći različita oruđa, tako da se različita oruđa, prema kojima se uzima ona dioba, nipošto ne nalaze tako odijeljena, kako to oni periodi traže.

f) Zbog svega navedenog nije čudo, što mnogi znanstvenjaci danas traže mnogo kraće trajanje diluvijalnog ili ledenog doba i po tom dopuštaju mnogo manju starost roda ljudskoga. Ili barem naglasuju, da su sva brojenja posve nesigurna.

Tako na pr. Geinitz piše: »Čini se, da se sve više i više prihvaća mišljenje, da je ledeno i praledeno doba trajalo samo vrlo kratko vrijeme (u geološkom smislu)« (Die Eiszeit 112). R. Köppel S. J. cijeni starost roda ljudskoga na 40.000 g. (103), Dom Howlet 20.000 god. (104); — Termier 35.000 god. — Prestwich drži, da je ledeno doba počelo oko 14.000 pr. Kr., a završilo 6.000 god. pr. Kr. — Schaafhausen drži, da je početak roda ljudskog prije 10 do 15.000 god.; — Lapparent prije 12—15.000.; — O. Fraas prije 7.000 god. — No mnogima se i to čini previše. Tako F. Pfaff pridaje rodu ljudskom jedva 7.000 god. — N. O. Holst drži, da je ledeno doba svršilo oko 5.000 god. prije Krista. — Schneider (105) drži, da geologija ne traži ništa više, nego je to izraženo u općoj tradiciji, naime, da je od Adama do Krista samo 4—5.000 god. Stoga opravdano kaže F. Birkner: »O vremenu, kad se čovjek

(101) Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. Ser. IV. (1910.)

(102) Zeitschrift d. deutschen geologischen Gesellschaft 1911.

(103) Das Alter der Menschheit. Stimmen der Zeit 116 (1929) 22—23.

(104) Isp. Cathol. Enc. art. Chronology.

(105) Theologisches und Geologisches zur Lehre über das Alter der Menschheit, Stimmen der Zeit (1928).

za vrijeme raznih faza ledenog doba u Evropi prvi put javlja, mišljenja su još podijeljena«. Zato s Birknerom mnogi geolozi tvrde: »O apsolutnoj dobi diluvijalnog čovjeka mi ne znamo ništa sigurno. Sva računanja su manje više hipotetička« (Der diluviale Mensch in Europa (1916) 25, 40).

Danas su dva načina izračunavanja apsolutne kronologije diluvija i po tom starosti čovjeka: radiološki i astronomski. Prema prvom diluvij bi obuhvatio oko 1 mil. godina. (Isp. Zarnik, Čovjek u biološkim znanostima, Hrv. encikl. sv. IV. s. 344). Drugom načinu izračunavanja glavni je predstavnik i začetnik Milanković, sveuč. profesor u Beogradu. Budući da on računa s pet glacijara i četiri interglacijara, kojima trajanje napose određuje, to bi trajanje čitavog diluvija iznosilo 745.000 god. (Isp. Zarnik, N. dj. s. 342). No ako se oduzme njegov glacijar Dunav i interglacijar Dunav—Günz (što mnogi čine), to ostaje samo 572.000 god. U triglacijarnom sistemu, taj je broj još manji. Iznosio bi samo 457.000 god.

Dakako i ova brojenja nijesu još posve utvrđena. Napose je protiv radiološkog mjerenja starosti kamenja ustao O. Muck (Natur u. Kultur, 1939 H. 1. str. 13—16).

Što se tiče apsolutne kronologije diluvija prehistoričara, Menghin pozivajući se na izjave stručnjaka traži najveći oprez s obzirom na iznesene brojke starosti roda ljudskoga. On se međutim sam izražava ovako:

Svršetak ledenog doba, što znači početak aluvija ili geološke sadašnjosti s neolitikom ili mladim kamenim doba i svim historijskim kulturama, pao bi oko 4 ili najviše 5 hiljada godina prije Krista, početak miolitika ili srednjeg kamenog doba bio bi oko 20.000 god. pr. Kr.; za ustanovljenje apsolutne starosti protolitika ili starijeg kamenog doba zasada još nema nikakvih uporišta. Ali dodaje, da je razvoj tog protolitika morao trajati bitno dulje vremena nego se to dade ustanoviti za miolitik (isp. O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931 s. 42—44).

Iz svega dakle, što je dosada rečeno, slijedi:

1. — Iz S. Pisma ne možemo zaključiti, kolika je starost roda ljudskoga. Razlog je taj, što su genealogije nepotpune, a kraj toga se u raznim prijepisima Sv. Pisma (lectiones variantes) nalaze razni bro-

jevi. Prema tome, kad bi postojali dovoljni razlozi, mogli bismo dopustiti između Adama i Krista i više od 6.000 god.

2. — Ono, što su prirodne znanosti sigurno dokazale, možemo bez oklijevanja pripustiti, tim više, što u ovoj stvari ne dolazi u pitanje ni nadahnuće Sv. Pisma ni nepogrješivost Crkve.

Bilješka: Teškoće protiv nauke, da svi ljudi potječu od Adama i Eve.

1. — U Gen 4, 2, gdje je govor o djeci Adamovoj, čita se: »A Abel je bio pastir ovaca, a Kain ratar«. Iz toga se zaključuje, da je stanje kulture bilo već vrlo razvijeno i stoga, da su postojali ljudi, koji nijesu potekli od Adama.

O.: Možemo odgovoriti na dva načina: a) U činjenici, što je već kod Adamove djece bio velik stupanj kulture, ne postoji nikakva teškoća za jedinstvo roda ljudskoga, jer se prema objavi mora pretpostaviti, da su praroditelji u raju zemaljskom posjedovali veliko znanje i vještinu, potrebnu za život, te da je kultura zbog njihova grijeha počela u potomcima malo po malo opadati. b) Izrazi »p a s t i r« i »r a t a r« ne smiju se uzeti u tehničkom smislu, nego u širem, tako, da pastir označuje lovca, a ratar sakupljača plodova. Pisac Geneze naime upotrijebio je izraz svoga vremena, svoje kulture, da njime izrazi nešto ne posve isto nego slično, što je tim izrazom bilo sadržano u drugoj kulturi. Dok dakle za vrijeme pisanja Geneze pastir i ratar imadu više značenja, u vremenu, za koje su upotrijebljeni, za vrijeme naime Kaina i Abela, imadu samo slična značenja: naime pastir označuje lovca (venator), a ratar sakupljača plodova (collector). Slično imademo i drugdje, n. pr. u literaturi i umjetnosti, gdje nam se stvari iz prošlosti, koje su nam nepoznate, opisuju i prikazuju sličnim stvarima, koje možemo sada zamijetiti i promatrati.

2. — U Gen 4, 14 kaže Kain Bogu: »Svatko, tko me nađe, ubit će me. A Gospod mu reče: Ne će biti tako; nego tkogod ubije Kaina, sedam puta da se kazni. I načini Gospod na Kainu znak, da ga ne ubije, tko ga nađe«. Odatle se pretpostavlja, da je kraj Adamove djece bilo na zemlji već mnogo ljudi.

O.: Kain i Abel nijesu bila jedina djeca praroditelja. U Gen 5, 4 kaže se za Adama, da je imao mnogo sinova i kćeri, čija su nam imena nepoznata. Kad je ubijen Abel, bilo je Adamu oko 130 god. (Gen 4, 25; 5, 3) te je vrlo vjerojatno, da je već tada živjelo iz Adamova koljena više hiljada ljudi. Stoga se ne čini nemogućim, da su pripadnici jedne Adamove loze doskora napustili određeni dio zemlje. Uzmimo, da je svaki par rodio 6 djece, što za doba, gdje je plodnost bila veća i život dulji, nipošto nije mnogo, to slijedi, da je iza 450 god. moglo već biti na zemlji preko 2 milijuna ljudi.

3. — U Gen 4, 17 stoji: Kain »sazida grad i prozva ga po imenu sina svoga Henoh«. Slijedi dakle, da je već za vremena Kaina, prvog Adamova sina, i to u njegovoj mladosti, kad se ženio, postojalo veliko mnoštvo ljudi, koji su stanovali u gradu sagrađenom od Kaina.

O.: Pod imenom »g r a d« nema se razumjeti grad u strogom smislu, nego mjesto za stanovanje, a to može biti i prikladniji šator i koliba.

4. — Kad bi svi ljudi istjecali iz Adama, morali bi Adamovi sinovi uzimati za žene svoje sestre, što je rodoskvrnstvo, zabranjeno po naravnom zakonu.

O.: Pretpostavivši, kako uistinu i jest, da svi ljudi potječu od Adama i Eve, morala su doista u početku braća uzeti za žene svoje sestre. No uzeti za ženu svoju sestru jest doduše protiv naravnog zakona, ali ne protiv t. zv. primarnog ili prvotnog naravnog zakona, od kojeg nikad i nitko, pa ni sam Bog, ne može dati dispenzacije, nego protiv t. zv. drugotnog, sekundarnog naravnog zakona, od kojeg zbog velikih razloga može dati oprost onaj, koji je gospodar zakona, a to je Bog. Primarni, prvotni naravni zakon jest n. pr. da ne smijemo psovati Boga. Od toga zakona ne može ni Bog dati dispenzacije, jer se protivi njegovoj biti, pravdi i svetosti, da dade nekome pravo, da njega ne prizna svojim gospodarom i da ga pogrdi. Drugotni, sekundarni propis naravnog zakona jest n. p.: ne ukradi. Uzimati svojevoljno tuđu imovinu dovelo bi do socijalnih perturbacija. Zato je to u interesu društva zabranjeno. No vrhovni zakonoša, Bog, može to dopustiti (kao što je i dopustio Židovima u Egiptu), jer on može zapriječiti zle posljedice, koje bi inače slijedile za društvo, kad bi pojedinci slobodno po svojem sudu i mišljenju dirali u tuđu svojinu. Među ovakve drugotne zapovijedi naravnog zakona spada i ženidba između brata i sestre. To je po naravi zabranjeno ,jer bi inače bila pokolebana zajednica među djecom, koja mora biti proniknuta posebnom ljubavi, koju bi seksualna ljubav obeščastila. Kraj toga bi nastala pogibelj i za zdravi pomladak djece. Zbog svega ovoga zabranjena je ženidba između braće i sestara samim naravnim zakonom. No Bog, koji je zle posljedice, koje inače slijede iz ženidbe među braćom i sestrama, mogao zapriječiti, mogao je zbog velikih razloga, kao što je jedinstvo roda ljudskoga i dozvoliti, da se Adamova djeca među sobom žene.

5. — U Gen. 6, 2 stoji: »Videći sinovi Božji kćeri ljudske, kako su lijepe, uzeše sebi za žene sve, koje bjehu izabrali«; a u r. 4: »pošto uđoše sinovi Božji ka kćerima ljudskima, a one rodiše divove... to su ljudi silni i od davnine na glasu«. Ovo bez dvojbe pokazuje, da su bile dvije vrste ljudi na zemlji. Slijedi dakle, da nijesu svi ljudi od Adama i Eve.

O.: Imade više tumačenja navedenog mjesta. Najvjerojatnije je ono, da se »sinovi Božji« imadu razumjeti sinovi Setovi, a kćeri ljudske potomstvo Kainovo. Ovo se tumačenje zove teorija razreda (theoria classium).

Po drugom tumačenju(105) »sinovi Božji« jesu ljudi uopće, u koliko se sjećaju svoga odličja, koje su primili od Boga (jer su učinjeni na sliku Božju, ad imaginem Dei) te ispunjaju dužnost rađanja po Božjoj volji, a »kćeri ljudske« jesu žene, u koliko se isključivo promatraju pod seksualnim vidom ili kao čisto sredstvo, da se udovolji strasti. Ovu perikopu stoga treba smatrati kao uvod u izvještaj o potopu, u kome se kaže, da je zemlja bila iskvarena (jer je svako tijelo pokvarilo put svoj na zemlji« (Gen 6, 12).

(105) To tumačenje iznosi G. E. C l o s e n D. I. »Die Sünde der Söhne Gottes« 1937.

6. — Stanovnici Amerike i Polinezije nijesu iz Azije mogli doći u svoje krajeve, jer nijesu za to imali sredstva. Oni se dakle imadu smatrati autohtonima, koji nemaju veze s Adamovim potomcima.

O.: a) Ljudi su vrlo lako iz Azije mogli preći u Ameriku preko Beringova tjesnaca. Nema također nikakva protusiovlja u tome, da su ljudi čamcima, gonjeni vjetrom, iz Afrike i Europe despjeli do Amerike; b) Prijelaz pak u Poli-neziju mogao je biti na ovaj način: Iz Azije u Malesiju, iz Malesije u Novu Gvineju, odavde u Novu Britaniju, zatim na Salamonov otok, odatle na otoke Fiji, te odavde konačno na Polinesiju.

No kad mi i ne bismo mogli označiti načina i sredstva, kako su ljudi došli u Ameriku i u najudaljenije krajeve, ipak bismo morali ustvrditi, da su tamošnji stanovnici onamo nekoć došli. Razlog je u tom, što su oni, koji su s europskog kontinenta prvi došli u Ameriku, našli ondje obrede, običaje i predaje, koje su onamo već mogle biti samo donešene. Takva je n. pr. predaja, sjećanje ili uspomena na potop i na jednu obitelj, koja se je tada jedina spasila, zatim slav-ljenje jubileja svake pedesete godine, nadalje dan subotnji i druge slične stvari. Sve je to znak zajedničkog podrijetla američkih stanovnika s onima drugih kontinenata.

7. — Sv. Augustin piše: »Što pak pripovijedaju, da postoje i antipodi, to jest, ljudi s protivne strane zemlje, gdje se sunce rađa, kad nama zapada, koji hodaju tabanima nasuprot našim nogama, to se ni na koji način ne smije vjerovati. I odviše je ludo, da se kaže, da su neki ljudi, prevevši se preko ne-izmjernosti oceana, mogli iz ovog u onaj dio ploviti i stići tako, da se i ondje iz onog jednog prvog čovjeka uspostavi rod ljudski« (De civ. Dei 16, 9: M L. 41, 487).

Stoga papa Zaharija u 10. posl. na Bonifacija g. 748 kaže: »O opakoj pak i ne-pravednoj nauci, koju je protiv Boga i svoje duše izrekao Virgilije biskup u Salzburgu, ako bude dokazano, da on tako ispovijeda, da postoji drugi svijet i drugi ljudi pod zemljom, toga sazvavši vijeće tjeraj od Crkve lišivši ga sve-ćeničke časti«.

Dakle sv. Augustin i Zaharija nijesu t. zv. antipode smatrali potomcima Adama i Eve.

O.: Za vrijeme sv. Augustina, a i kasnije za pape Zaharije, svi su bili uvjereni, da se preko oceana nikako ne može prijeći. Onaj dakle, koji je dopuštao antipode, tim je samim poricao katoličku nauku o potjecanju sviju ljudi iz jednog zajedničkog koljena. Poricanje antipoda kod sv. Augustina i pape Zaha-rije bilo je stoga uvjetno, ako se naime ocean uistinu nije mogao preploviti. To jasno pokazuju i navedene riječi sv. Augustina i klauzula, koja u Zaharijevoj poslanici neposredno slijedi iza prije navedenih riječi, a glasi: »No i Mi prije rečenom glavaru šaljemo o prije spomenutom Virgiliju pozivno pismo, da predan nama i potankim istraživanjem ispitan, ako bude pronađen, da je u zabludi, bude osuđen kanonskim kaznama.«

Nijesu dakle ni sv. Augustin ni papa Zaharija učili, da imade ljudi, koji ne potječu od Adama, nego su baš zato, jer su vjerovali, da svi ljudi moraju

potjecati iz jednog koljena, učili, da nema antipoda, za koje su držali, da bi morali imati svoje zasebno podrijetlo, budući da se preko oceana onamo ne može.

Bartmann, I. 282—283; Janssens, Summa theologica, VII. 746 sl.; Boyer, De Deo creante et elevante, 210—226; Palmieri, De creatione th. 30; Chr. Pesch III. 105—109; Van Noort, De Deo creante et reparante, 121—127; Lercher, II. 309—315; Beraza, De Deo creante, 433—462; 543—547; Donat, Psychologia, 1931 465—474.; Diekamp-Hoffmann, II. 125—128.; Pohle-Gierens, I. 408—411. Schanz, Das Alter des Menschengeschlechtes, 14 sl.; H. Obermaier, Der Mensch der Vorzeit, 381 sl.; S. Euringer, Die Chronologie der biblischen Urgeschichte, Münster, 1909.; H. Brün, Die Entstehung der Menschenrassen: Anthropos 1915, s. 1053; A. Drexel, Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung, Innsbruck, 1925.; J. M. Schneider, Theologisches und Geologisches zur Lehre über das Alter der Menschheit: Divus Thomas, 1927., sl. 295 sl.

§ 15. POJEDINE LJUDSKE DUŠE NE POTJEČU OD RODITELJA NEGO IH NEPOSREDNO STVARA BOG.

Iza Adama i Eve umnaža se čovječanstvo spolnim rađanjem prema Božjoj zapovijedi: »Rastite i množite se«. Zbog toga nastaje za teologa i filozofa važno pitanje, odakle i kako nastaju pojedine ljudske duše.

Iznijet ćemo najprije razna pogrješna mišljenja, koja su u odgovoru na postavljeno pitanje iznesena, zatim kat. nauku i dokaze, koji za nju govore.

I. Mišljenja o podrijetlu ljudske duše.

1. — Oni, koji poriču stvaranje ljudske duše:

a) Emanatizam uči, da ljudska duša na neki način istječe iz same Božje supstancije kao čestica ili dio, koji se je od nje odijelio. Ovu su nauku nekoć učili manihejci, koji su ljudsku dušu smatrali dijelom Božje supstancije te stoga nijesu ispitivali, odakle je, nego samo, kako dolazi u tijelo. Ova se nauka također javlja u nekim oblicima panteizma, no panteisti općenito ne priznavaju uopće razlike između Božjeg duha i naše duše.

b) Traducijanizam (106) ili generacijanizam. Imade dva oblika:

---

(106) Traducijanizam ili generacijanizam prvi je naučavao Tertulijan. No čini se, da je posve krivo tumačiti Tertulijana tako, kao da je on naučavao grubi razvitak duše iz tijela. On je učio, da se kod rađanja od roditeljske duše odijeli neko duševno sjeme, koje je bitno različito od tjelesnog sjemena.

α) Tvarni ili tjelesni traducijanizam (traducianismus materialis) (od tradux = rasadnica, prijesadnica) uči, da duše djece nastaju kao i tijelo rađanjem neposredno iz tjelesne supstancije roditelja. Pristaše ovog traducianizma su materijalisti sviju vremena; u starini Demokrit, Lukrecije, u 19. st. Moleschott, Le Dantec, Haeckel i dr. Danas ga uči osobito »međunarodno društvo istraživača biblije«. U srednjem vijeku učili su ga luciferianci (sljedba katara).

β) Spirituelni (duševni) traducijanizam (traducianismus spiritualis) uči, da se dječje duše rađaju iz duše roditelja tako, da iz roditeljske duše istječe »duševno sjeme« (semen spirituale), neka netvarna čestica, iz koje nikne dječja duša, slično kao što se iz ognja rodi oganj, a iz svijetla svijetlo.

Naučavali su ga na istoku Apolinar, Teodor, Makarije, a možda i Grgur Niški.

Na zapadu su ga također, no uz neko krzmanje, naučavali mnogi oci i učitelji. Tako sv. Augustin, koji je ustao protiv materijalnog traducijanizma, no nije htio isključiti spirituelnog. Kasnije su tu nauku učili ili joj bili skloni Hermes, Klee, v. Berlepsch, Oischinger, Mayrhofer, Rosmini, Haid, Luter i protestanti uče također traducijanizam.

2. — **Oni, koji uče, da ljudska duša biva stvorena, ali ne od Boga.**

a) Sekundarni kreacijanizam uči, da dušu stvara biće niže od Boga. Arapski aristotelovci učili su, da je stvaraju anđeli. I Frohschammer († 1893) učio je, da dušu stvaraju roditelji: »Rođenjem roditelja rađa se čovjek s obzirom na dušu i tijelo, snagom drugotne moći stvaranja, koja je ljudskoj naravi imanentna i stavljena je od Boga u prvom početku stvari« (Defensio generatianismi; Isp. Janssens, t. 7. p. 597).

b) Izmiješani generacijanizam i kreacijanizam (generato-creatianismus) branio je Rosmini. On je učio, da se ljudska duša rađa od roditelja kao sjetilna, senzitivna. Ta duša poslije postaje razumna, duhovna, subsistentna i besmrtna. To se zbiva po Božjem prosvijetljenju.

3. — **Kreacijanizam.**

On uči, da ljudske duše bivaju proizvedene, ali ne iz nečega, nego stvaranjem iz ničega i to tako, da ih ne stvara nikoje posredno biće, ni čovjek ni anđeo, nego neposredno sam Bog.

II. KATOLIČKA NAUKA.

Sv. oci i skolastici općenito uče, da Bog stvara svaku pojedinu dušu i to onda, kad je ulijeva u tijelo. Pitanje je samo, kakva cenzura pripada ovoj nauci, a kakva prije navedenim mišljenjima.

1. — **Emanatizam**, koji uči izviranje ljudske duše iz Boga u panteističkom smislu, osuđen je kao krivovjerje.

Za to govore ovi dokumenti :

Formula »Libellus in modum Symboli« (oko polovice 5. stolj.): »Ako tko kaže ili uzvjeruje, da je ljudska duša dio Boga ili Božja supstancija, osuđen je« (Symbolum antipriscillianum, D B. 31). — Sabor u Bragi (563): »Ako tko kaže za ljudske duše ili anđele, da su nastali iz Božje supstancije, kao što kazaše Manihej i Priscilijan, neka je osuđen« (D B. 235). — Simbol vjerovanja, predložen od Leona IX († 1054), glasi: »Da duša nije dio Boga, nego iz ništa stvorena ... vjerujem i ispovijedam« (D B. 348). — Vatik. sabor (De Deo rerum omnium creatore, can. 4): »Ako tko kaže, da su ograničene stvari, i tjelesne i duhovne, ili barem duhovne, proistekle iz Božje supstancije; ili, da Božja bit svojim očitovanjem i razvitkom biva sve; ili konačno, da je Bog općenito biće ili neodređeno, koje određujući sebe sastavlja svu stvarnost, razdijeljenu u rodove, vrste i pojedinke, neka je osuđen« (D B. 1804).

2. — **Materijalni traducijanizam**, koji uči, da se duša prenosi od roditelja materijalnim sjemenom, jest krivovjeran, jer se protivi duhovnosti duše i njezinoj naravnoj besmrtnosti.

Papa Anastazije II. g. 498 u poslanici na sve biskupe Galije: »Ja otsutan tijelom, a duhom prisutan s vama, hoću tako, da budu u laž natjerani oni, za koje se govori, da su zapali u novo krivovjerje time, što kažu, da roditelji prenose rodu ljudskome duše, kao što se iz materijalnog taloga širi tijelo, ěda znadu, da su oni po apostolskom propovijedanju mrtvi ...« (107).

Cenzura spiritualnog traducijanizma zavisi o dogmatskoj sigurnosti kreacijanizma.

(107) Kod: Cavallera, Thesaurus, 646 i Isp. D. B. 170.

3. — **Kakva dogmatska cenzura pripada kreacijanizmu, koji uči, da Bog neposredno stvara duše, u tom nijesu bogoslovi jedinstveni.**

Općenito se uzima, da je katolička nauka, da Bog uistinu, zbiljski (de facto) sam stvara pojedine duše, gotovo članak vjere (fidei proxima).

Da je kreacijanizam takva nauka Crkve, očito je iz ovih crkvenih dokumenata:

P a p a A n a s t a z i j e II. u spomenutoj poslanici poziva pristaše materijalnog generacijanizma: »Neka se dakle slože sa zdravom naukom, da onaj daje duše, koji zove ono, što nije, kao da jest (Rim 4. 17; D B. 170).

B e n e d i k t XII. († 1345) naložio je g. 1341 Armencima, koji su se htjeli pomiriti s Crkvom, da osude zabludu, »da se ljudska dječja duša rasplođuje od duše oca svoga, kao što se (rasplođuje) tijelo od tijela i jedan anđeo od drugog« (D B. 533). Armenski su biskupi odgovorili: »Ova zabluda, da se duša rasplođuje od duše oca svoga kao tijelo od tijela . . ., uvijek je bila isključena u armenskoj crkvi i neka je prokleta« (Mansi XXV 1193).

Osim toga ni spiritualni traducijanizam ne može se složiti s riječima k o n c. l a t e r. V. (g. 1513), »da se naime duše ulijevaju« u tjelesa (D B. 738).

A l e k s a n d a r VII. († 1667) u konstit. »Sollicitudo omnium ecclesiarum« g. 1661 hvali pobožnost vjernika, koji vjeruju, da je Bl. Djevice Marije »duša u prvom času stvaranja i utjelovljenja u tijelo bila od ljage istočnog grijeha sačuvana čista« (D B. 1100).

L e o XIII. g. 1887 osudio je ovu Rosminijevu bludnju: »Nije protuslovlje (non repugnat), da se ljudska duša umnaža rađanjem tako, da se pomišlja, da ona od nesavršenog, naime od sjetilnog stupnja, napreduje k savršenom, naime k razumnom stupnju« (D B. 1910).

Iz svega je rečenog jasno, da nauka o neposrednom stvaranju pojedinih ljudskih duša nije doduše bila neposredni predmet koje svečane dogmatske definicije, no sasvim je očito, da je ona sadržana u onim istinama, koje treba vjerovati kao objavljene i definirane. Stoga, i ako još nije svečano izravno definirana, ona ipak čini sadržaj crkvenog vjerovanja. O n a j e g o t o v o č l a n a k v j e r e — f i d e i p r o x i m a.

Odavde dosljedno slijedi, da je spirituelni generacijanizam nauka vrlo blizu krivovjerju — haeresi proximus.

Dokazi:

1. — Sv. Pismo.

a) Sv. Pismo ne daje apodiktički, direktni i čvrsti dokaz, da Bog neposredno stvara pojedine duše. Takav nam dokaz pruža Sv. Pismo samo za Adama (Gen 2, 7). Za ostale ljude Sv. Pismo nigdje izričito ne kaže, da im je dušu stvorio Bog. Imade mjesta, gdje se za duše kaže, da su od Boga, ali se ondje ne određuje pobliže način, kako su od Boga. Sv. Pismo dakle ne daje za kreacijanizam peremtorni, završni, neoborivi dokaz, ali ipak kreacijanizam nalazi ondje svoju potvrdu i preporuku.

α) Prp 12, 7: »Prah se neka vrati u svoju zemlju, odakle bijaše, a duh se neka vrati k Bogu, koji ga je dao«. — U Mak 7, 22 govori majka Makabejaca svojim sinovima: »Niti sam ja duh i dušu darovala vama, i život, i udove pojedinaca nijesam ja sama zglobila, nego stvoritelj svijeta«.

Iz ovog jednog i drugog teksta slijedi, da je duša ljudska na neki posebni način od Boga. Vjerojatan je i pače sam se od sebe nadaje zaključak, da je od Boga stvorena. No ipak ne zaključuje se nužno, da je duša od Boga po neposrednom stvoriteljnom činu, što bi baš protiv spirituelnog traducijanizma trebalo jasno dokazati.

β) Mudr 15, 11: »Jer (čovjek) ne zna, tko ga je stvorio, i tko mu je udahnuo (inspiravit) dušu, koja djeluje, i tko mu je usadio životni dah«. Djelovanje dakle, kojim se pojedine duše saopćuju i daju ljudima, zove se jednako kao i djelovanje, kojim je Bog Adamu dao dušu (inspiravit — udahnuo). Budući pak, da je Adamova duša stvorena neposredno, zaključuje se, da jednakim načinom nastaju i duše pojedinaca.

γ) Sv. Pismo iznosi indirektni dokaz. Naime iz raznih mjesta Sv. Pisma dokazuje se nedvojbeno, da je ljudska duša duhovna i besmrtna. Takva pak duša imade svoj dostatni uzrok samo u neposrednom stvaralačkom Božjem činu.

2. — **Iz tradicije.**

U istočnoj crkvi predaja je općenita i neprekinuta, da Bog neposredno stvara dušu. Isto je tako bilo i na zapadu do Pelagijeva krivovjerja. Zbog Pelagijeve nauke, da duša, koju je Bog stvorio, ne može imati istočnog grijeha, nekoji su počeli dvojiti o podrijetlu duše. No međutim njihovo mišljenje, na koje ćemo se kasnije obazrijeti, ne ruši dokaza iz tradicije.

Sv. oci iznose spomenutu nauku na ovaj način:

a) Oci tvrde, da se duše ne šire i ne prenose od roditelja na djecu. Sv. Hilarije († 366): »Kao što je po sebi (Božji Sin) sebi uzeo tijelo iz djevice, tako je iz sebe sebi uzeo dušu, koju dakako potomcima roditelja ne daje čovjek« (De Trin. 10, 22; M L. 10, 359 R J. 875). — Sv. Jeronim († 419) tumačeći Prp 12, 7: »A duh se neka vrati k Bogu, koji ga je dao«, kaže: »Zbog čega se dosta treba podsmijevati onima, koji drže, da se usađuju s tjelesima te da se ne rađaju od Boga nego od roditeljskih tjelesa. Budući naime, da tijelo ide natrag u zemlju, a duh se vraća k Bogu, koji ga je dao, očito je, da je Bog otac duša, a nijesu ljudi« (M L. 23, 1112).

Laktancije († iza 317) kaže: »To također može doći u pitanje, da li se duša rodi iz oca ili radije iz majke ili pak iz jednog i drugog. Ništa od ovog trojeg nije istinito, jer se duša ne rađa ni iz jednog ni drugog (roditelja), ni iz bilo kojeg. Tijelo naime može se roditi iz tijela, jer se nešto donosi iz jednog i drugog; iz duše ne može (roditi se) duša, jer iz fine i nedokučive (t. j. nematerijalne) stvari ništa ne može izaći. Stoga umnažanje duša (ratio serendarum animarum) podvrženo je jedinome i samome Bogu« (De opif. Dei, 19; M L. 7, 13). Ambrozije († 397): »Ni iz jednog čovjeka ne rađaju se duše« (De Noa et arca 1. 4, 9; M L. 14, 366).

b) Oci izričito tvrde, da duše bivaju stvarane od Boga.

Sv. Hilarije: »Svaka je duša djelo Božje, a rađanje tijela jest uvijek iz tijela« (De Trin. 10, 20; M L. 10, 358). — Const. apost. 5, 7, 19 (ca 400): Bog »u utrobi oblikuje čovjeka iz malenog sjemena i usađuje mu dušu stvarajući je iz ništa« (M G. 1, 849; R J. 1232). — Teodoret († oko 458): Bog, »iz predstojećih tjelesa oblikuje živo-

tinjska tjelesa, i iz onog, što ne bivstvuje, stvara duše, ne dodušo sviju živih bića, nego samo ljudi« (De curat. graec. affect, serm. 4; M G. 83, 921; R J. 2146). — Sv. Ciril Aleks.: »Majke zemaljskih ljudi služeći naravi kod rađanja nose u utrobi tijelo . . . Bog pak u tjelešce ulijeva duh, na način, koji je njemu poznat; on naime u njemu oblikuje duh čovječji, kako kaže prorok (Zah 12, 1)' (Epist. 1; M G. 77, 22). — Sv. Ivan Zlatousti († 407): »Niti ikog duša priznaje za oca osim onog, kojeg je voljom stvorena« (Homil. 23). — Sv. Grgur Naz. († 389/90): »Duša pak jest duh svemogućeg Boga, koji izvana ulazi u zemljanu »napravu« (figmentum); (In laud. Virg. v. 394 sl; M L. 37.552).

c) Oci iznose nauku o stvaranju duša ne kao filozofsko mišljenje nego kao bogoslovnu zasadu. Sv. Jeronim († 419): »Kain i Abel, prvi iz prvih ljudi, odakle su imali duše? A zatim kakvi se pripisuju počeci duša za sav rod ljudski? Da li iz rasadišta (ex traduce) . . . da, kao što se tijelo iz tijela, tako da se i duša rodi iz duše? Ili su razumne naravi iz želje za tjelesima malo po malo popadale na zemlju, te su najposlije također povezane s ljudskim tjelesima. Ili doista (što je crkveno mišljenje), po riječima Spasiteljevima: Otac moj dosada radi, i ja radim (Iv 5, 17); i po onom Isaije: koji oblikuje duh čovječji u njemu; i u psalmima: koji po pojedincima gradi srca njihova (Ps 32, 15), svaki dan Bog stvara duše, kojeg htjeti znači učiniti, i ne prestaje biti stvaratelj« (C. Joh. hierosol. n. 32; M L. 23, 377). — Genadije Marseljski († 501) ubraja među crkvenu nauku, »da se samo tijelo spolnom vezom sije . . . Kad je već oblikovano tijelo, da se stvara i ulijeva (duša), da u utrobi živi čovjek, koji sastoji iz duše i tijela« (De eccles. dogm. c. 14.; M L. 58, 984; R J. 224). — Sv. Bernardo je ono, što je Genadije izrekao riječima, da se duša »stvara i ulijeva, creari et infundi«, izrazio formulom, koja je kasnije postala općenitom među bogoslovima: »rationalis creatura . . . creando immititur, immitendo creatur — razumna duša . . . stvaraniem se usađuie, usađivanjem se stvara« (De nativ. Dom. Serm. 2 n 6; M L. 183, 122).

d) Naukom o stvaranju duša osvjetljuju oci majčinstvo Bl. Dj. Marije.

Sv. Ciril Aleks († 444): »No ova tajna utjelovljene Riječi imade neku srodnost s ljudskim rodom. Kad majke zemaljskih ljudi pomažu naravi, da rađa, nose u utrobi meso, koje rastući lagano u vremen-

skim odsjecima i napredujući pomalo tajnim nekim Stvoriteljevim djelovanjima, privedeno do savršenosti prima konačno ljudski oblik. Bog pak ulijeva tjelešcu duh, na način, koji on poznaje: oblikuje naime duh čovječji u njemu, kako kaže prorok (Zah 12, 1). No drugo je bit (ratio) mesa, a drugo duše. I premda one postaju majke samo zemaljskih tjelesa, ipak se ne kaže, da rađaju samo jedan dio, nego sve, što je složeno iz duše i tijela. Nitko naime, da se stvar osvijetli primjerom, ne će reći, da je Elizabeta rodila samo tijelo, a ne i dušu: rodila je naime Krstitelja oduhovljenog (animatum) i čovjeka kao jednog iz dvoga, iz tijela i duše: tako treba da mislimo, da se je dogodilo i u porodu Emanuelovu« (Epist. 1; M G. 72, 21). — Na drugom opet mjestu govori ovako: »Rađa se naime bez dvojbe tijelo od tijela, i onaj stvoritelj sviju stvari, učini, da (tijelo) bude oduhovljeno (animatum) na način i po osnovi, koju on pozna. No ipak žena, koja rodi, premda je začetnica samo tijela, drži se, da je rodila čitavog čovjeka, iz duše i tijela, velim, premda za opstojnost duše nije od sebe ništa pridonijela. Tako je također u Bl. Djevici« (Adv. Nest. 1 1, c. 4; M G. 76, 37). — Sv. Atanazije († 373): »Kao što naime Izak rođen iz Abrahama, jest samo tijelo, no svaki od nas rođeni jest čovjek iz čovjeka, ne zato, što bi razumna duša rodila drugu razumnu dušu, premda je čoviek sastavljen iz razumne duše i tijela, i tako onog, koji je rođen iz Marije, nazivam Bogom, sjedinjenim naime s dušom i tijelom« (Dial. 4 n. 6; M G. 1260).

3. — Iz nauke katoličkih bogoslova.

Njihovo je naučavanje o neposrednom stvaranju duše bilo u Crkvi jednodušno i neprekinuto.

P. Lombardo (†1164): »Kao što je tijelo žene preneseno (traductum) iz tijela muža, tako su neki držali, da je njezina duša rasplođena od muževljeve duše, te da su sve duše osim prve iz rasadišta (de traduce) kao tjelesa. Drugi su pak držali, da su sve duše od početka zajedno stvorene. Katolička pak Crkva uči, da duše nijesu proizvedene ni zajedno ni iz rasadišta (ex traduce), nego da se u tjelesa, koja su zasijana i oblikovana prilegom, ulijevaju i ulijevanjem stvaraju« (Sent. 1. 2, dist. 28. n. 8.; M L. 192, 686). — Albert Vel. († 1280): »Da li je duša iz rasadišta (ex traduce) jedna iz druge, kao što je drugi neki rod krivovjeraca rekao? Govorili su naime, da je duša tako iz duše, kao što je tijelo iz tijela« — Odgovara: »Treba reći, da duša

nije ni na koji način iz rasadišta (ex traduce), jer kad bi bila iz rasadišta (ex traduce), ne bi bila stvorena od Boga, nego bi postala iz nečesa. To je protiv Pisma u Ps 32, gdje se kaže: Koji je po pojedincima sazdao srca njihova! Ovdje se naime srce stavlja mjesto duše, zato, što je srce sijelo duše« (Summa theol. p. 2 tr. 12 q. 72 membr. 3). — Sv. Toma (†1274): »U ovom pitanju u starini su razni razno govorili. Neki su naime govorili, da se duša djeteta rasplođuje iz duše roditelja, kao što se i tijelo rasplođuje iz tijela. Drugi su pak govorili, da se sve duše napose stvaraju, no tvrdili su, da su one od početka bile zajedno stvorene izvan tjelesa i poslije se združivale sa zasijanim tjelesima i to po nekima vlastitim pokretima volje, a po drugima po Božjoj zapovijedi i djelovanjem. No premda su se ova mišljenja neko vrijeme držala i dvojilo se, koje je istinitije, . . . ipak su prva dva poslije sudom Crkve osuđena, a treće odobreno« (De pot. q. 3 a 9). — Sv. Bonaventura († 1274): »Jest i drugi način govorenja, da je proizvođenje duša po prenošenju (per traductionem), da se duša prenosi (traducatur) iz duše, kao tijelo iz tijela, i kao što se od jedne svjetiljke zapale mnoge, tako da se od jedne duše svojim umnažanjem bez umanjenja oživljuju mnoga tjelesa; o ovom su nekoć dvojili i katolički raspravljači, a najviše Augustin . . . Treći je način govorenja katolički i istinit, da se duše ne rađaju (non seminantur), nego se u oblikovana tjelesa od Boga stvaraju i stvaranjem ulijevaju« (In 2 dist. 18 a. 2 q. 3). — Durando († 1534): »Treba znati, da po suvremenim učiteljima nema raspravljanja o zaključku. Svi naime kažu, da je ljudska duša nerođena i neskvarljiva (In 2 dist. 18 q. 3 n. 4).

Tako govore i drugi.

4. — **Iz razuma.**

Kad bi ljudske duše proizlazile od roditelja, zacijelo bi izlazile ili iz tijela ili iz duše. No ne može se dopustiti ni jedno ni drugo. Ne može se reći, da izlaze iz tijela, jer je razumno počelo u čovjeku, duša, nešto, što po biti nadilazi materiju te se stoga ne može razviti i rađati iz materijalnog, tvornog sjemena, budući da nikad ne može više savršenosti biti u učinku nego u uzroku, koji ga je proizveo. Dječja duša ne može izlaziti niti iz duše roditelja. Ne može iz nje izlaziti stvaranjem, jer stvaranje iziskuje neizmjernu silu, koje nema roditeljska duša nego samo Bog. Ne može iz nje izlaziti istjecanjem,

emanacijom, jer je roditeljska duša jednostavna, bez dijelova, pa se iz nje ne može ništa otrgnuti i odijeliti. Budući dakle da roditelji ne mogu ni rađati ni stvoriti duše, slijedi, da je stvara Bog.

Napomene: 1. Sv. Augustin i neki sv. oci u odnosu prema traducijanizmu ili generacijanizmu.

Među sv. ocima nije bilo nikog, koji bi sigurno branio traducijanizam ili generacijanizam.

No kad je nastao pelagijanizam, koji je poricao istočni grijeh, nekoji su od njih počeli sumnjati, da li je duša stvorena od Boga. Držali su naime, da se po nauci ublaženog spirituelnog traducijanizma bolje može protumačiti istočni grijeh, koji rađanjem prelazi na sve ljude.

Prvi je sumnju potaknuo sv. Augustin. Sklonost prema generacijanizmu nesumnjivo su pokazivali Teodor Abukurra († oko 820) (108), Makarije (109) († oko 399) i Grgur Niški (110). Razlog kolebanja sv. Augustina bio je taj, što su uz kreacijanizam napadno pristajali pelagijevci, da se pomoću njega uspješnije bore protiv istočnog grijeha. Zaključivali su naime ovako: Iz Božje ruke ne može izaći ništa okaljana i grješna. Budući pak da je dječja duša neposredno stvorena od Boga, ne može na njoj biti kod rođenja ništa grješna. Budući da sv. Augustin nije znao riješiti pelagijevskog prigovora, da i kraj neposrednog stvaranja može duša imati na sebi istočni grijeh, pristao je uz traducijanizam, dopuštajući mogućnost nekog duhovnog sjemena (semen incorporeum), iz kojeg se kod začeća na nama neshvatljiv način razvije dječja duša. I budući da je i ona rođena, prima od roditelja istočni grijeh, koji prelazi rađanjem.

No sv. Augustin je bio odlučno protiv materijalnog traducijanizma: »Oni, koji tvrde, — kaže on — da se duše množe iz jedne, koju je Bog dao prvom čovjeku, te kažu, da se one tako iz roditelja izvode, ako slijede Tertulijanovo mišljenje, zacijelo hoće, da su one ne dusi, nego tjelesa i da nastaju iz tjelesnog sjemena (ex corpulentis seminibus): tko može od toga što opakije reći?« (Ep. 190, 4, 14; R J. 2448; M L. 33, 861).

(108) Opusc. M G. 97, 1587.
(109) Hom. 30, n. 1; M G. 34, 722.
(110) De Opif. hom. c. 29; M G. 44, 235.

Kraj toga treba reći, da sv. Augustin nije bio nikad odlučni protivnik kreacijanizma, što više, on otvoreno kaže, da bi tu nauku prihvatio, kad ne bi postojala teškoća iz istočnog grijeha. Piše naime sv. Jeronimu, velikom poborniku kreacijanizma, ovako: »Stoga ono mišljenje o stvaranju novih duša, ako ovu preutemeljenu vjeru (o istočnom grijehu) ne pobija, neka bude i moje, ako pobija, neka ne bude ni tvoje. — Evo hoću, da ono mišljenje bude moje, no potvrđujem, da još nije« (Ep. 166, 8, 25; M L. 33, 731; R J. 1441). Odavde je očito, da se na Augustina kao svjedoka tradicije ne može pozivati ni za kreacijanizam ni protiv njega.

Dakako veliki ugled sv. Augustina bio je razlog, da je i u kasnijim vjekovima ostalo neko kolebanje. Tako kod njegova učenika Fulgencija (111) te Grgura Velikog (112).

Nesigurnost je djelomično trajala do vremena sv. Anzelma, osnivača skolastike. Konačno su utrli put kreacijanizmu časni Moneta (113) († oko 1250), a napose sv. Toma, koji je generacijanizam nazvao krivovjerstvom: »Krivovjerje je reći, da se razumna duša prenosi sa sjemenom« (S. th. I. p. q. 118 a 2). Veliki pristaše kreacijanizma bili su, kao što smo vidjeli, i Tomini predšasnici Petar Lombardo (114) i Albert Veliki (115).

2. — Razlika u stvaranju duše prvih ljudi i njihovih potomaka.

Ta razlika stoji u tome, što je Bog stvarajući duše prvih ljudi Adama i Eve bio u dvostrukom obziru neovisan. Ponajprije bio je neovisan od bilo koje stvorene volje i od bilo kojeg uvjeta, koji bi mu postavilo koje biće. Nitko ničim nije mogao prisiliti Boga, da stvori duše Adama i Eve. Nadalje, bio je neovisan od sudjelovanja bilo kojeg drugog stvorenog uzroka. Stvaranje pak duša potomaka Adama i Eve jest u jednom i drugom obziru uvjetovano. Bog naime ne će da stvara njihovih duša bez sudjelovanja roditelja. Samo onda i ondje, gdje su roditelji spremili materiju, hoće on, da u nju stvara i ulijeva dušu.

(111) De verit. praedest. et grat. III, 18.
(112) Ep. 53 ad Secundinum; M L. 77, 290.
(113) Adv. Cathar. II, 4.
(114) Sent. 2 dist. 17 q. 3.
(115) S. theol. p. 2 q. 72 membr. 3.

3. — Roditelji su u istinitom i strogom smislu riječi začetnici, roditelji ne samo tijela nego naprosto čovjeka.

Roditelji svojim stvaralačkim činom unose u tjelesnu supstanciju takve promjene, koje po naravi, po zakonu, koji je Bog sam odredio, traže ulijevanje nematerijalne, netvarne životne forme, duše. Roditelji spremaju, disponiraju materiju tako, da ona traži ulijevanje duše. Roditelji su dakle dispozitivni, pripravni uzrok stvaranja i ulijevanja duše. Oni doduše ne stvaraju same duše, ali postavljaju uvjete, dispoziciju, raspoloženje, koje po naravi nužno traži stvaranje duše. Njihov dakle čin, ako je materija valjano pripravljena, nužno sa sobom donosi stvaranje duše. Bog će to učiniti nuždom, kojom je nužno, da sam bude vjeran zakonima, koje je postavio. Rađanje dakle kao roditeljski čin završava se u proizvođenju pripravnosti ili dispozicije materije, koja kao svoju formu, koja je imade oblikovati, traži ulijevanje razumne duše. No ovo je dosta, da se za roditelje može reći, da u istinskom i pravom smislu rađaju čitavog čovjeka. Onaj naime, koji snagom rađanja proizvodi ono, što po naravi traži neki određeni lik ili formu oblikovanja, jest po sebi uzrok i samoga oblikovanja. Jer su dakle roditelji snagom svoga rađanja po sebi uzrok, da materija bude oblikovana ljudskom dušom, stoga su oni po sebi uzrok, zašto postoji čovjek i ljudska osoba, ili naprosto, oni su roditelji čitavog čovjeka.

Menzel, Traducianismus an creatianismus; Diekamp-Hoffmann, II. 129 sl. Lercher, II. 315—319; Beraza, N. dj. 500—526; P. Parente, N. dj. 90; Lahousse, De Deo creante et elevante, 205—214; Donat, Psychologia, 426 sl.; Ch. Pesch, III. 100 sl.; Boyer, N. dj. 145.; Pohle-Gierens, I. 422 sl.

§ 16. POJEDINE LJUDSKE DUŠE STVARA BOG ONDA, KAD SE SJEDINJUJU S TJELESIMA. ONE DAKLE NE BIVSTVUJU PRIJE NEGO SU ULIVENE U TJELESA.

U vezi s postavljenom tvrdnjom iznijet ćemo najprije kriva mišljenja, zatim nauku Crkve i konačno dokaze.

1. — Kriva mišljenja.

U pitanju, kad Bog stvara dušu, imade više krivih mišljenja, no svima je zajedničko to, da uče, da je Bog stvorio dušu prije, nego je ulivena u tijelo. Ta kriva mišljenja o predbistvovanju ili preegzistenciji duša jesu:

a) Apsolutni preegzistencijanizam, koji uči, da duša bivstvuje prije nego je ulivena u tijelo. Imade dva oblika:

α) Platonički ili opori preegzistencijanizam uči, da su sve ljudske duše u početku stvorene od Boga zajedno s anđelima kao čisti dusi. Zamrzivši nebeska dobra, koja su uživale i počevši ljubiti zemaljska, one su zgriješile. Zato su zbog kazne i radi čišćenja poslane u tjelesa.

Ovu je nauku učio Plato. Iza njega Origen (116) te Priscilijan, koji je kraj toga držao, da duše nijesu od Boga stvorene nego iz njega proistekle.

β) Ublaženi preegzistencijanizam (praeexistentianismus mitigatus) uči, da su sve duše stvorene zajedno s anđelima ili barem šesti dan stvaranja, no u tjelesa nijesu poslane zbog kakvog grijeha, nego ili zbog Božjeg određenja ili zbog njihove volje, da se sjedine s tjelesima.

Jedni pristaše tog preegzistencijanizma uče, da su te duše stvorene bez ikakvog obzira na tjelesa. Danas tu nauku uče t. zv. mormoni. Drugi opet uče, da su duše stvorene u određenom broju, koji odgovara budućim tjelesima. Tako su učili neki hebrejski rabini (117), da ne budu prisiljeni reći, da je Bog iza sedmog dana nešto novo stvorio. Učili su tako i neki katolici za vrijeme sv. Jeronima. Novi je oblik toj nauci dao Leibnitz učeći, da je Bog sve duše stvorio šesti dan i to s onom dušom, koju je udahnuo Adamu, tako, da su sve duše u njoj uključene te su s Adamom dosljedno sve sagriješile. Te su duše bivstvovale u sjemenu prvog čovjeka, koji ih je rađanjem svojim sjemenom prenio na svoju djecu, ova na svoju i t. d. Slično uči Lotze.

b) Relativni preegzistencijanizam (Metempsihizam ili metemsomatizam ili palingenizam) uči seljenje duša i reinkarnaciju.

U starini držali su ovako Indijci, Kinezi, Perzijci, Egipćani, stari Germani i Slaveni. Općenito uče tako svi, koji drže, da duše istječu iz Boga (emanacija) ili, da se ne razlikuju od Boga (panteizam).

Od Egipćana uzeli su tu bludnju Pitagora, Plato, i drugi grčki filozofi, koje su slijedili Porfirije, Plotin. Zatim origeni-

---

(116) Περὶ ἀρχῶν l. s. c. 7 n. 4; M G. 11, 173 sl.
(117) Isp. Rabbi Salomon, Comment. Deuter. c. 23.

sti, maniheji, priscilijanisti, katari. Tu nauku šire danas spiritisti, teozofi i antroposofi. Prihvatili su je također Kant, Schelling, Steffens, koji sklonost na zlo hoće da protumače iz grješnog čina volje, koji se je u njoj zbio prije našeg iskustva. Među ocima, čini se, da su pod uplivom Platona i Origena uz ovu bludnju pristajali Nemezije (119), Ivan Jeruzal. (120). Ovu bludnju slijedili su i Skot Eriugena i Bernard carnotensis.

c) T. zv. pomiješani preegzistencijanizam (praeex. mixtus) uči i seljenje duša i njihovo stvaranje prije nego su došle u tjelesa.

2. — **Nauka Crkve.**

a) Platonički ili opori apsolutni preegzistencijanizam osuđen je od Crkve kao krivovjerje. Osudila ga carigradska sinoda g. 543, čiji su kanoni potvrđeni od pape Vigilija (540—555). Među »kanonima protiv Origena« glasi kan. 1: »Ako tko kaže ili vjeruje, da ljudske duše predbivstvuju... te su zbačene u tjelesa kazne radi: osuđen je« (D B. 203). — Sabor u Bragi g. 561 osudio je priscilijanizam, u koliko uči predbivstvovanje duša: »Ako tko kaže, da su ljudske duše prije u nebeskom stanovanju sagriješile i zbog toga zbačene u ljudska tjelesa na zemlji, kako kaže Priscilijan — neka je osuđen« (D B. 326).

b) Ublaženi preegzistencijanizam nije u skladu s riječima sabora lat. V., koji osuđuje sve, koji uče, »da je razumna duša smrtna, ili jedna u svim ljudima... budući da je ona i besmrtna, i prema mnoštvu tjelesa, kojima se ulijeva, pojedinačno umnožljiva, i umnožena, i treba da bude umnožena« (D B. 738).

c) Nijedan ni drugi preegzistencijanizam nije u skladu s naukom koncila u Vienni o sastavu duše i tijela, po kojem nastaje biće po naravi jedno. Kad bi naime duša predbivstvovala, sačinjavala bi s tijelom ne jedno po sebi, po naravi, nego jedno u nekom obziru, per accidens (D B. 480).

(118) Epist. 126 n. 1.
(119) De natura hom. c. 2 (M G. 40, 536).
(120) Kod sv. Jeronima, ep. 371; M L. 30, 165, sl.

d) Relativni preegzistencijanizam, koji uči seobu duša, jest krivovjerje. Osuden je raznim definicijama o posebnom pojedinačnom sudu, koji čeka svakog čovjeka odmah iza smrti i iza kojeg duša ide ili u nebo ili u čistilište ili u pakao.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) Protiv apsolutnog, oporog, preegzistencijanizma govori: α) Gen 2, 7: »I načini Gospod Bog čovjeka od gliba zemaljskoga i nadahnu mu u lice duh životni i posta čovjek duša živa«. — Po ovim riječima Bog je u isto vrijeme oblikovao tijelo prvog čovjeka i stvorio njegovu dušu. To je očito, jer onaj Božji čin, kojim Bog udahnjuje duh u tijelo, pretpostavlja već oblikovano tijelo. Udahnjivanje duha slijedi, ako ne vremenski, a ono barem po naravi iza oblikovanja tijela.

β) Nadalje stvorivši sva stvorenja, a na koncu čovjeka, »Bog pogleda sve, što je stvorio, i bijaše veoma dobro« (Gen 1, 31). No, kako bi se čovjek mogao nazvati veoma dobar, kad bi njegova duša za kaznu morala biti zatvorena u tijelo.
Slijedi dakle, da Adamova duša nije stvorena prije, a onda zbog grijeha zatvorena u tijelo. Što vrijedi za Adama, vrijedi i za njegove potomke.

γ) Umnažanje ljudi plod je Božjeg blagoslova: »Rastite i množite se i napunite zemlju« (Gen 1, 28). — No kad bi duše, koje bi bile već prije stvorene, zbog grijeha morale za kaznu ući u tjelesa, onda to umnažanje ne bi bilo plod Božjeg blagoslova nego prokletstva.
δ) Sv. Pavao kaže: »Zato, kao što po jednom čovjeku uđe na svijet grijeh i po grijehu smrt, i tako smrt prijeđe na sve ljude —« (Rim, 512) Grijeh je dakle došao na svijet po jednom čovjeku (Adamu), a nijesu duše predbivstvovale, zatim zgriješile i zbog grijeha ušle u tjelesa.

ε) Isti Pavao kaže: »Jer dok se još nisu rodili (Ezav i Jakov), ni učinili ni dobra ni zla, da ostane odluka Božja po izboru, koja ne stoji do djela, nego do onoga, koji poziva, bilo joj (Sari) je rečeno, da će stariji služiti mlađemu« (Rim 9. 11. 12). Očito je, da Ezav i Jakov prije rođenja nijesu učinili ništa zla. Nijesu dakle zbog grijeha njihove duše ušle u tjelesa.

b) Protiv apsolutnog ublaženog preegzistencijanizma donosi Sv. Pismo ne direktni nego indirektni dokaz tekstovima, kojima se dokazuje, da je duša forma ili lik tijela.

Duša i tijelo naime dva su naravna dijela, određena na to, da jedan kao tvar, a drugi kao lik, forma, sačinjavaju jednu narav i jednu osobu. No apsurdno je reći, da je jedan dio jednog istog naravnog bića proizveden na početku svijeta, a drugi dio nastaje sada ili pače na koncu svijeta.

c) Dokaz protiv relativnog preegzistencijanizma donosi Sv. Pismo tekstovima, u kojima se vidi, da odmah iza smrti dolazi sud (Lk 16, 22; Dj 1, 25; Otk 7, 9; 2 Kor 5, 10), i da će ljudi uskrsnuti u istim tjelesima, koja sada imadu (2 Mak 7, 1 sl.; Mt 22, 28; Rim 8, 7). Gdje dakle duša s tijelom dobije stalno i određeno mjesto, tu nema više mogućnosti seljenja.

2. — **Iz sv. otaca.**

Sv. oci ustali su protiv svih oblika preegzistencijanizma.

Petar Aleksandrijski († 311) napisao je knjigu protiv Origenove bludnje (122). Tu je bludnju također na široko pobijao Metodije Filipljanski (123). — Grgur Naz. († 389): »Bojim se, da kome ne dođe i bezumno mišljenje, kao da je duša drugdje negdje boravila i iza toga privezana ovom tijelu... Ovo misliti odviše je bezumno i necrkveno« (Or. 37, 15; R J. 1004).

Grgur Niški († 394): »Bilo je pitanje, da li su duše bivstvovale prije tjelesa, kada i kako nastaju... Ako se naime dopusti, da duša živi prije tijela..., posve je nužno držati, da vrijede bezumna mišljenja onih, koji zbog grijeha useljuju duše u tjelesa. — Ostaje dakle uzeti jedan i isti početak bivstvovanja i duše i tijela« (De anima et resurr; M G. 46, 125; R J. 1058). — Sv. Augustin govori o nerođenoj djeci: »Znademo, da oni, koji se još nijesu rodili, ništa ni dobra ni zla nijesu radili u svome životu, niti su po zaslugama prijašnjeg kakvog života, kojeg kao svojeg vlastitog po-

(122) De anima et corpore; M G. 18, 520 sl.
(123) De resurr. I, 29 sl.

jedinci nijesu mogli imati, došli u bijede ovog života« (Epist. 217 ad Vital. 5, 16; R J. 1456; M L. 33, 984). — Ćiril Aleks.: »Da je pak najbezumnije misliti, da duša bivstvuje prije tijela i da se ona zbog prijašnjih grijeha šalje u zemaljska tjelesa, ... kušat ćemo dokazati« (In Joan. 1, 9; R J. 2105; M G. 73, 133).

No sv. oci osuđuju i blaži preegzistencijanizam. Mišljenje ublaženog preegzistencijanizma zastupa n. pr. Nemezije (400/50) i oslanja ga na to, da Bog nakon dovršenja djela stvaranja u šest dana miruje i prema tome ne stvara novih duša (124). Na to je primijetio sv. Augustin: »Ovo učenje, kojim se drži, da je duša prije tijela posjedovala neko dobro stanje i dobru zaslugu, ako možda ne znaš, Crkva je već osudila u starim hereticima i u novije doba u priscilijanistima« (De anima et ejus origine).

I uistinu je svaki oblik preegzistencijanizma kao protivan vjeri osudio papa Leo Vel. († 461) u poslanici na Turibiju, biskupa u Astorgi (Španjolska): »Ljudske duše nijesu postojale prije nego su udahnute svojim tjelesima, niti po kome drugome primaju tijelo (nec ab alio incorporantur) osim po Stvoritelju Bogu, koji je i njihov stvoritelj i tjelesa —« (Ep. 15, 10; R J. 2181; M L. 54, 685).

Ublaženi preegzistencijanizam pobijaju i drugi oci. Tako Genadije Mars. (125), Teodoret (126), Tertulijan (127), Laktancije (128) i Ćiril Aleks. (129).

3. — **Unutrašnji razlozi.**

Za neistinitost preegzistencijanizma uopće iznosimo ove unutarnje, filozofsko-teološke razloge:

a) Savjest nam naša ne govori, da su naše duše bivstvovale i pale u grijeh prije nego su ušle u tjelesa, da ih oblikuju.

b) Na narav duše spada, da se sjedini s tijelom. Ona stoga doduše može prije tijela bivstvovati, no ne posjeduje savršenstvo svoje na-

(124) De nat. hom. c. 2.
(125) De eccles. dogm. c. 14; M L. 58, 984.
(126) Haer. fab. comp. 1. 5. c. 9; M G. 48,480.
(127) De anima c. 27—29; M L. 2, 694 sl.
(128) Div. Inst. l. 3 c. 18; M L. 6, 405.
(129) In Joh. l. 1 c. 9; M G. 73, 132 sl.

ravi, jer na to savršenstvo spada, da bude sjedinjena s tijelom. »No, kaže sv. Toma, nije bilo prikladno, da Bog započne svoje djelo od nesavršenog i od onog, što je mimo naravi« (I. q. 118, a. 3).

c) Ljudska duša jest, kao što ćemo vidjeti, uistinu, po sebi i bitno forma ili lik ljudskog tijela. No upravo stoga ona po naravi traži sjedinjenje s tijelom. Ne spaja se dakle ona s tijelom zbog grijeha.

d) Nauka, koja hoće, da su duše prije stvaranja tijela sagriješile te u svrhu svoga čišćenja zatvorene u tjelesa, ne može se složiti s dogmom o početnom stanju nevinosti i pravednosti u raju zemaljskom, o istočnom grijehu i o uskrsnuću tijela, niti sa savršenošću otkupljenja, koje je Krist proveo.

e) U pretpostavci preegzistencijanizma duša dolazi u tijelo ili svojom vlastitom voljom ili pod uplivom tuđe volje. Ako dolazi po odluci svoje volje, ostaje nejasno i neprotumačeno, na koji način volja onoga, koji rađa, sudjeluje s voljom duše, koja se pomišlja kao odijeljena i želi, da se sjedini s tijelom, koje sad evo spremaju roditelji. Ako pak duša dolazi u tijelo po tuđoj volji, onda će se duša sjedinjena s tijelom nalaziti u prisilnom stanju. No da nije tako, govori i svjedoči razum i iskustvo.

Beraza, De Deo creante, 527—532; Diekamp-Hoffmann, II. 128—129; Pohle-Gierens, I. 422—424; Chr. Pesch, III. 100—103; Lercher, II. 316—319. Huarte, De Deo creante et elevante et de novissimis, 187—206; H. Mazzella, II. 344—346; B. Bartmann, I. 287; Lahousse, De Deo creante, 208—214; A. Stolz, Anthropologia theologica, 18—19.

§ 17. BOG STVARA I ULIJEVA LJUDSKU DUŠU U SAMOM ČASU OPLODNJE ILI ZAČETKA.

Do sada smo dokazali, da sam Bog stvara ljudsku dušu i ulijeva je u tijelo i to tako, da je stvara u onaj čas, kad je ulijeva, prema otačkom načelu: »Duše se stvaranjem ulijevaju i ulijevanjem stvaraju — animae creando infunduntur et infundendo creantur«. Do sada smo dakle na pitanje o času stvaranja ljudske duše odgovorili općenito i neodređeno, t. j. kazali smo, da duše stvara Bog u času ulijevanja, a sada treba da odredimo točno, koji je to čas, kad Bog ulijeva dušu.

1. Razna mišljenja.

U odgovoru na postavljeno pitanje postoje razna mišljenja.

1. — **Prvo mišljenje jest ono, koje uči, da se duša ne ulijeva u tijelo prije rođenja. Zametak dakle ostaje bez ljudske duše kroz sve vrijeme, dok je u utrobi.**

Tako su n. pr. učili stoici, da duša ulazi u tijelo istom nakon poroda. Čovjek je usrkne s prvim udisajem zraka.

2. — **Drugo mišljenje, koje je do prošlog vijeka bilo općenitije, uči, da se ulijevanje duše zbiva u međuvremenu između začeća i rađanja.**

Ovo je mišljenje predloženo u raznim oblicima.

a) Trihotomisti uče, da su u čovjeku tri stvarno različite duše: vegetativna, sjetilna i razumna. Od ovih duša prva je podložna drugoj, a druga trećoj.

b) Transformisti uče, da je u čovjeku samo jedna duša, koja je najprije samo vegetativna, zatim snagom sjemena postaje senzitivna, te konačno Božjim prosvjetljenjem postaje razumna.

c) Zastupnici više formi ili likova u čovjeku uče, da zametak od prvog časa začeća kroz neko vrijeme nije oduhovljen, nego samo imade neku plastičku, oblikovnu moć, koju prima od očeva sjemena. Tom se snagom zametak pomalo usavršuje i poprima neku osnovnu, grubu organizaciju, ustrojstvo, kojim biva spreman, disponiran, sposoban, da izvrši životne pokrete. Te pokrete počne vršiti pomoću vegetativne forme, dok prijašnja forma biva uništena. Postavši živ po vegetativnoj formi zametak se sve više silom, koja je sjemenu usađena od oca, razvija i usavršuje, dok se ne spremi, disponira, osposobi za osjećanje. Osjećati počne snagom nove senzitivne forme, koja je došla na mjesto vegetativne forme, koja je uništena. Konačno se zametak razvije i osposobi za djelovanje, za koje je potrebna nova, razumna forma, ljudska duša, koju Bog ulijeva, nakon što je uništena senzitivna duša ili forma.

O času, kad točno biva ulivena ova razumna duša, auktori se ne slažu. Aristotel je učio, da duhovna čovječja duša nije djelo čovječje moći rađanja, nego da dolazi izvana, kad je čovječji zametak postigao neki stalni razvitak, za koji je osposobljen najprije dje-

lovanjem biljno-vegetativne, a onda životinjske životne forme. Za muški embrio predviđen je taj razvitak za 40, a za ženski za 90 dana. Aristotelova nauka o duši vršila je zamašni utjecaj na stare kršćanske filozofe i srednjevjekovne skolastike. Na Aristotela se oslanja i nauka sv. Tome o duši. Prema njemu u začeću je samo vegetativna duša, zatim se javlja senzitivna, a na koncu razumna. Vremenski razmak za razvitak zametka jest isti kao i kod Aristotela. Teorija Aristotela i sv. Tome, koja je bila priznavana kroz cijeli srednji vijek, danas se općenito smatra zastarjelom. Tu teoriju zastupao je i Suarez (130) i više starijih bogoslova. Među novijim bogoslovima brane je Liberatore (131), Pignataro (132), i kard. Mercier (133).

3. — **Treće mišljenje uči, da se razumna duša ulijeva u času oplodnje,** t. j. odmah, čim zametak po plastičkoj ili oblikovnoj snazi očeva sjemena biva prikladan za izvršivanje životnih gibanja. Prije razumne duše nije u zametku postojala nikakva niža forma ili duša. Tako uči najveći dio skolastika, osobito skotisti.

II. Dogmatska vrijednost pojedinih mišljenja.

1. — **Prvo mišljenje je zabluda i osuđeno kao krivovjerje.**

Sv. Toma o njemu kaže: »Neki su kazali, da djelovanja života, koja se zapažaju u zametku, nijesu od njegove duše, nego od duše majke ili od oblikovne moći, koja je u sjemenu. Od toga je krivo jedno i drugo. Životna naime djelovanja ne mogu biti od izvanjskog počela« (S. th. I. q. 118 a. 2 ad 2).

Ovo se mišljenje nalazi među zabludama o ćudorednim stvarima, koje je osudio Inocent XI. († 1689). U Dekretu s. Off. od 2. III. 1679. među osuđenim propozicijama 35. pr. glasi: »Čini se vjerojatno, da je svaki zametak (dokgod je u utrobi) bez razumne duše i tada je istom počne posjedovati, kad se rodi, te dosljedno trebat će reći, da se ni u kojem pobačaju ne počinja ubijstvo« (D B. 1185).

(130) De Inc. d. 10 s. 2.; De anima l. 2 c. 8.
(131) Del composto umano c. 6 a. 7.
(132) De Deo creatore. th. 38.
(133) Psihologija II. 340 sl.

2. — **Drugo mišljenje uživa zbog auktoriteta navedenih bogoslova neku vjerojatnost.**

3. — **Treće je mišljenje najvjerojatnije i danas gotovo općenito među bogoslovima.**

Dokazi:

Da Bog stvara dušu u času začeća (133a), donosimo ove razloge:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) U St. Zavjetu: Job u svojim nevoljama kliče: »Prokleta noć, u kojoj je rečeno, začet je čovjek« (Job 3, 3). — David, da umanji svoj grijeh, kliče: »Jer, gle, rođen sam u nepravdama i u grijesima me je začela majka moja« (Ps 50, 3). — Ove Jobove i Davidove riječi imadu dobar smisao samo onda, ako su njihove duše stvorene i ulivene u onom času, kad su začeti. Kad bi naime čovječja duša bila ulivena istom 40. dan, onda Job, koji je proklinjući noć svojega začetka bez sumnje pomišljao na svoje začeće kao neposredni učinak spolnog saobraćaja svojih roditelja, ne bi mogao reći, da je te noći začet čovjek, kojeg nema i ne može biti bez razumne duše. Jednako je David pomišljajući na spolni saobraćaj svojih roditelja uskliknuo, da je u tom času, u času naime majčine oplodnje, postao nosilac grijeha. To je pak moguće samo onda, ako je već u tom času David imao dušu, jer je samo po duši mogao postati subjekt grijeha. Biti začet i postati čovjek pada dakle u isti čas.

b) U N. Zavjetu. Anđeo kaže Bl. Dj. Mariji: »Evo začet ćeš u utrobi i rodit ćeš sina« (Lk 1, 31). Nema nikoje sumnje, da se ovo mjesto imade razumjeti tako, da se Kristova duša združila sa zametkom, satkanim u Djevičinu krilu, odmah, čim je on snagom Duha Svetog oživljen, a ne možda kasnije, kad je već zametak bio postigao neko savršenstvo. Nitko od kat. bogoslova ovih riječi drukčije ne tumači.

Izraz dakle »začet« ovdje se razumijeva tako, da je Kristova duša združena s tijelom u prvom času, čim je rasplodna stanica (cellula germinalis) presvete Djevice Marije prožeta svesilom Duha Svetog.

(133 a) Začeće je dvostruko, aktivno i pasivno. Aktivno je unošenje muškog sjemena u žensko spolovilo. Pasivno, koje se katkad može dogoditi više sati ili dana iza aktivnog začeća, jest oplodnja ženskog sjemena po miješanju s muškim.

Uz navedeni tekst treba uočiti analogni daljnji tekst kod sv. Luke: »I evo, Elizabeta, tvoja rodakinja, i ona zaće sina u svojoj starosti, i evo je šesti mjesec njoj, koju zovu nerotkinjom«. Iz isporedbe ovih tekstova opravdano se zaključuje, da se animacija zbiva odmah kod začeća. Među obim naime ovim mjestima postoji neki paralelizam, koji stoji u tome, da se začeće i božanskog Spasitelja i sv. Ivana pripovijeda istim izrazima. Stoga, kao što se stvaranje duše ili animacija Gospodinova zbila u isti čas, kad i začeće tijela, tako treba opravdano zaključiti, da se i Ivanova animacija ili stvaranje i ulijevanje njegove duše zbilo u isti čas tjelesnog začeća.

Navodi protivnika, da je Gospodinovo tijelo u prvom času začeća bilo čudesnim načinom tako razvijeno, da je moglo primiti razumnu dušu te prema tome, da je sadržaj riječi »začet« drugi, kad se radi o Gospodinu, a drugi, kad se radi o sv. Ivanu, jesu bestemeljni. Gospodinovo začeće jest samo u toliko svrhunaravni čin i plod čudesnog djelovanja, u koliko cellula germinalis presv. Djevice nije oplođena muškim sjemenom, nego je sve učinke, koje inače proizvodi muško sjeme, sperma, izvela svesila Duha Svetoga. U daljnjem pak svome razvitku slijedilo je Kristovo tijelo zakone naravi. Stoga riječ »začet« znači i za božanskog Spasitelja i za sv. Ivana isto, izuzevši dakako samo način oplodnje rasplodne stanice. Riječ »začet« pridijeva se dakle u istom smislu i Gospodinu i sv. Ivanu. To jest: kao što je Gospodin onda, kada je začet, primio tijelo i dušu, tako je i s v. I v a n u času svoga začeća primio ne samo tijelo nego i razumnu dušu. Onako pak, kako je dušu primio sv. Ivan, posve je očito, da je primaju svi ljudi.

2. — **Iz tradicije.**

Pitanje nastanka ljudske duše pobudilo je kod otaca općenitiju pažnju samo obzirom na predbivstvovanje, a ne s obzirom na čas animacije. Zato je preegzistencija duša odmah općenito odbačena, dok o času animacije sv. oci ili ne govore ili su u odgovoru na to pitanje podijeljeni tako, te jedni zastupaju posrednu, a drugi neposrednu animaciju.

a) Z a s t u p n i c i p o s r e d n e a n i m a c i j e.

T e o d o r e t († oko 458), biskup cirenski, ustajući protiv preegzistencije uči, »da duša nije nikako tako spuštena u tijelo, da bi prije postojala, nego da je stvorena, kad je tijelo već oblikovano« (Graecarum affectionum curatio. Sermo de natura hominis; M G. 83, 942).

Kod latinskih otaca većina je opredijeljena za posrednu animaciju. Povod je za to dala Tertulijanova nauka, da je duša i tijelo učinak roditeljskog čina rađanja. Da pobiju Tertulijana, razlikuju oci začeće i animaciju i jedno od drugog vremenski dijele. Začeće, koje je, vremenski prije, jest djelo roditelja, a animacija, koja slijedi kasnije, djelo je Božje.

Tako n. pr. Genadije iz Marseille: »Kažemo... da se tijelo u utrobi oblikuje i kad je tijelo već oblikovano, da se stvara i ulijeva duša...« (Liber de ecclesiasticis dogmatibus c. 14; M L. 58, 984). — Auktor knjige »De Spiritu et anima«: »Ljudsko tijelo ne može ni živjeti ni roditi se bez razumne duše: ono živi vegetativnim životom i giblje se i rađa, a ljudski oblik poprima u utrobi, prije nego primi razumnu dušu« (Isp. s. Augustini opera omnia; Liber de Spiritu et anima 9; M L. 40, 784, 785).

b) Zastupnici neposredne animacije.

Među grčkim ocima zastupa neposrednu animaciju u prvom redu Grgur Niški († 394). On zabacuje i preegzistenciju duša i preegzistenciju tijela. Oboje postaje istovremeno. Duša je odmah u času začeća, samo svoje djelatnosti razvija postepeno prema razvijanju i usavršavanju tijela (134). — Sv. Cezarije Nazianski († 368/9) uči, da intelekt nije odijeljen od osjetnosti i vegetativnog života. Jedna razumna duša dovoljna je, da upravlja i ravna svim ljudskim moćima. Jednako uči i sv. Bazilije (135). — Sv. Maksim († 511) ovako umuje: »Kad bi tijelo od početka živjelo bez razumne duše, dakle s vegetativnom i senzitivnom dušom, slijedilo bi, da je čovjek proizveo biljku ili životinju, što je nemoguće, jer biljka izlazi iz biljke, a ne od čovjeka. Jednako životinja izlazi od životinje, a ne od čovjeka« (136).

Među latinskim ocima, kao što smo spomenuli, većina je za posrednu animaciju.

Neposrednu animaciju učio je na pr. Tertulijan. No po njemu je, kao što smo vidjeli, duša plod ili učin roditeljskog čina rađa-

(134) De hominis opificio 28; M G. 44, 230; De anima et resurrectione; M G. 46, 125.

(135) Epist. ad Eustochium c. 13.

(136) De variis difficilibus locis sanctorum Dionysii et Gregorii seu Ambiguorum liber; M G. 91, 1335 sl.

nja (137). Neposrednu animaciju uči i Laktancije tvrdeći, da duša nastaje odmah, kad i tijelo (138). — Zatim sv. Jeronim (†419) tjeranje ploda žigoše kao ubijstvo čovjeka. Iz čega se opravdano zaključuje, da je držao, da je ondje već razumna duša (139).

Teza o neposrednoj animaciji imade dakle svoje uporište u tradiciji. No teškoću čini većina zapadnih otaca. Ta se teškoća međutim ublažuje time, što se pitanje časa animacije nije postavilo kao pitanje objavljene nauke niti se dosljedno ex professo o njemu raspravljalo. Na površini dogmatskog raspravljanja bilo je podrijetlo ljudske duše i njezine preegzistencije, a ne točno određivanje časa animacije. Zato su sv. oci neosporno naglašavali, da je duša od Boga, i da nije bivstvovala prije tijela. U pitanju pak animacije povodili su se za suvremenom filozofijom, pogotovu, kad su držali, da im naučavanje posredne animacije pomaže u pobijanju traducijanizma.

Treba dakle priznati, da u patrističko doba nauka o neposrednoj animaciji nije bila još potpuno osvijetljena i općenito priznavana, ali istina je počela svijetliti. Spoznajna je njezina evolucija započela, i ako će trebati još mnogo vremena, dok neposredna animacija postane manje više potpuno svojina katoličkih bogoslova i filozofa.

3. — Animacija u teologiji srednjeg vijeka do suvremenog doba.

Nauka o neposrednoj animaciji snažno je potisnuta do 17 st. Ova je činjenica plod Aristotelova mišljenja o duši, pod čijim je uplivom stajala skolastička filozofija i biologija.

Posrednu animaciju učili su sv. Anzelmo (140), Petar Lombardo (141) te Hugo od sv. Viktora (142). Najviše skolastika držalo je sa sv. Tomom (143), da fetus, koji u času oplodnje imade vegetativnu dušu, a poslije senzibilnu, prima razumnu dušu iza 40. (muški) odnosno 80. dana (ženska).

U 17. st. počeli se mnogi znanstvenjaci, a osobito neki liječnici, dizati protiv manje više općenitog mišljenja skolastičkih filozofa i teologa.

(137) De anima c. 19, M L. 2, 682.
(138) De opific. Dei c. 17.
(139) Ad Amphil. can 2.
(140) De conceptu virginali 7; M L. 158, 440.
(141) Sent. I. II. dist. 18; M L. 192, 689.
(142) Explanatio in Cant. B. M. Virginis; M L. 175, 418.
(143) S. th. I. q. 86 a. 3.

Tako je Toma Fienus (144), profesor medicine u Louvainu, zastupao mišljenje, da se razumna duša ulijeva 3. dan iz začeća. Protiv dotadašnjeg mišljenja ustali su i V. Robin (145), Jeronim Florentinski (146) i P. Zacchia (147), koji je učio, da ljudski zametak ni u jednom času nema druge duše osim ljudske, koju Bog stvara i ulijeva u prvom času začeća.

U 18. v. Cangiamila (148) svjedoči, da je mišljenje Zacchije gotovo općenito među liječnicima. — Sv. Alfonzo Liguori piše: »Stoga vrlo dobro misle Cardenas, Roncaglia, Mazzotta i Croix s drugim vrlo ozbiljnim piscima, da svako nedonošče (fetus abortivus), ako kakvim gibanjem daje znak života, i nije sigurno, da je bez duše, uvijek treba krstiti pod uvjetom, ako živi; osobito, jer danas postoji mišljenje, koje je od vještaka primljeno s odobravanjem, da zametak biva oblikovan od duše od prvog časa začeća, ili barem iza nekoliko dana« (Theol. mor. 1. 6. n. 124). U 19. st. ovo je mišljenje postalo još općenitije. G. 1852 rekao je pred liječničkom akademijom u Parizu učeni Caseaux: »Mi nijesmo više u vremenima, gdje su filozofi, teolozi i liječnici raspravljali o animaciji zametka. Razvitak znanosti postavio je kraj svim tim raspravama. Zametak prima u času začetka životno počelo, dah života, i nije moguće u tom pogledu označiti koju razliku među djetetom, koje se rađa, i onim, koje se još nalazi u materinjoj utrobi, između zametka od devet mjeseci i oplođenog jajašca iza nekoliko sati« (149). Dakako, da i posredna animacija imade u to doba još uvijek ozbiljnih zagovornika kao što su na pr. P. Liberatore (150), Cornoldi (151), Vinc. Santi (152) i Vinc. Liverani (153).

---

(144) De formatione et animatione foetus, in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die, 1620.

(145) Synopsis rationum Fieni et adversariorum »De tertia foetus animatione«, Dijon 1632.

(146) De hominibus dubiis baptizandis, seu de baptismo abortivorum, Lyon 1658.

(147) Quaestiones medico-legales, Lyon 1661.

(148) Embryologia sacra sive de officio sacerdotum, medicorum et aliorum circa aeternam parvulorum in utero existentium salutem, Palermo 1758.

(149) Isp. Frédault, Traité d'antropologie physiologique et philosophique, 1. VI. c. 1. § 2. n. 1. Paris 1863, s. 729.

(150) Dell' composto umano c. VI. a. 7.

(151) Filosofia scolastica, lezione LXII. 2a ed. Ferrara 1875.

(152) Della forma, genesi, corso naturale, e modi dei viventi Perugra, 1858.

(153) Sui principi del moderno Ipposatismo, Fano 1859

4. — **Animacija u suvremeno doba.**

U suvremeno doba imade neposredna animacija najviše pristaša. No još ipak nije postignuta potpuna jedinstvenost bogoslova. Jedni uopće tog problema ne spominju (Tanquerey, B. Bartmann, G. Lahousse). Drugi drže, da je to pitanje slobodno (Chr. Pesch) (154). Treći drže, da je opravdana nauka skolastika i sv. Tome, da Bog stvara dušu kasnije. Tako na pr. Boyer (155) i kard. Lepicier (156). Neki opet (Egger, A Šanda, Pohle) ne iznose svoje mišljenje, nego samo ističu, da je u srednjem vijeku prevladavala Aristotelova teorija o kasnijoj animaciji, a danas da preotimlje mah mišljenje, da stvaranje i ulijevanje duše pada istovremeno sa začećem zametka. Međutim ogromna većina suvremenih bogoslova brani neposrednu animaciju. Tako Diekamp (157), D. Palmieri (158), G. Huarte (159). Među moralistima Noldin (160), A. Schmitt (161), A. M. Aregui (162), N. Sebastiani (163). No ima ih, koji još uvijek zastupaju posrednu animaciju: M. Prümer (164), A. Vermeersch (165), J. Bucceroni (166), kard. Lepicier (167). Opravdano stoga piše Donat: »Izložena nauka (o neposrednoj animaciji) već je općenita među bogoslovima, filozofima, katoličkim liječnicima« (Psychologia, 1931, str. 433). »Iz svega dosada rečenog«, kaže opet Antonelli, »jasno je, da je ljudska razumna duša stvaranjem ulivena u tijelo u samom času začeća« (168). »Mišljenje sv. Tome, piše Marc, zabacuju bogoslovi i pravnici kao pogrješno

---

(154) Praelectiones dogmaticae III. s. 105 (Friburgi).
(155) N. dj. s. 161—162.
(156) Tractatus de gubernatione rerum Romae 1928, st. 196 sl.
(157) Theologiae dogmaticae manuale II.
(158) Tractatus de creatione, Prati 1910, 198.
(159) De Deo creante et elevante ac de novissimis, Oeniponte, st. 208—219.
(160) De praeceptis ed. 23. Oeniponte 1935. s. 328.
(161) Th. pr. Quartalschrift (Linz. 1931, st. 539).
(162) Summarium theologiae moralis, Ed. 8. Bilbao 1923., st. 141.
(163) Summarium theologiae moralis ad codicem Juris canonici accommodatum. Ed. Marietti, Torino 1924.
(164) Manuale theologiae moralis, Frib. Br. 1928., t. II. st. 128.
(165) Theologiae moralis principia — responsa, consilia t. II. 1928., st. 581.
(166) Inst. theologiae moralis. Vol. I. Ed 5. Romae 1908 s. 355.
(167) Tractatus de gubernatione rerum. Romae 1928., t. IX. str. 210.
(168) Medicina pastoralis (1932.). I. 193.

(erronea) (169). Isto tvrdi Cappelmann: »Stoga držimo, da se muško jaje u času oplodnje sjedinjuje s razumnom ljudskom dušom« (170). Zato moralista Ferreres kaže: »Općenito je danas mišljenje, premda još nikojim sigurnim argumentima dokazano, da zametak živi razumnom dušom od samog časa začeća ili oplodnje« (Comp. theol. moral. t. 1. n. 500).

5. — **Animacija u praktičnom životu Crkve.**

Teorija neposredne animacije imađe veliko uporište i u praktičnom životu Crkve, koja na taj način odaje svoje mišljenje.

a) Prvi je oslon blagdan Bezgrješnog začeća Bl. Dj. Marije 8. XII., promatran u vezi s blagdanom njezina rođenja 8. IX.
Zacijelo bilo bi apsurdno slaviti Bezgrješno začeće, ako predmet toga štovanja nije duša Bl. Dj. Marije, nego samo zametak, koji živi samo senzitivnim ili vegetativnim životom. Stoga se opravdano zaključuje, da Crkva pretpostavlja, da je Bog ulio razumnu dušu Bl. Dj. Mariji u onaj čas, kad je spolnim saobraćajem njezinih roditelja izvršena oplodnja i začeće.

b) Nadalje Crkva na dan Bezgrješnog začeća pjeva: »Danas je bezgrješno začeće Svete Djevice Marije«. Zatim: »Danas je bez ljage grijeha začeta Marija«. Zacijelo bilo bi apsurdno tako slaviti Mariju, ako u času začetka, t. j. u času, kad su njezini roditelji spolnim saobraćajem podali elemente za oplodnju, nije ulivena i presveta Bogorodičina duša. Budući da se iz molitve Crkve vidi njezino vjerovanje (lex precandi lex credendi), opravdano se zaključuje, da je Marijina duša ulivena odmah kod oplodnje i začeća.
Budući pak da Bl. Djevica nije začeta svrhunaravnim načinom, nego kao i svi ljudi, opravdano se zaključuje, da se razumna duša svakog čovjeka ulijeva u zametak odmah, čim muško sjeme pronikne i oplodi ženino jajašce.

6. — **Iz dogmatske bule Pija IX. o Bezgrješnom začeću.**

Tu se kaže: »Proglašujemo, ... da je nauka, koja uči, da je blažena Djevica Marija u prvom času svoga začetka posebnom milosti i povlasticom svemogućega Boga zbog zasluga Isusa Krista, Spasitelja

(170) Pastoralmedizin (1894) 69.
(179) Pastoralmedizin (1904) 14.

roda ljudskoga, sačuvana čista od svake ljage istočnog grijeha, od Boga objavljena« (Bula »Ineffabilis Deus« od 8. XII. 1854; D B. 1641). Kako se vidi, bula napušta razliku između aktivnog i pasivnog začeća ili između prvog i drugog začeća (conceptio activa et passiva, vel primum et alterum instans conceptionis), gdje se pod aktivnim začećem razumijeva roditeljski čin, iz kojeg nastaje zametak, a pod pasivnim ili drugim časom začeća ulijevanje razumne duše. Bula naime kaže, da je »u prvom času začeća«, t. j. kada je oplođena cellula germinalis sv. Ane, ulivena duša Bl. Dj. Marije. Kad naime ne bi tako bilo, kad duša Bl. Dj. Marije ne bi bila ulivena u času spolnog saobraćaja njezinih roditelja i začetka fetusa, bilo bi apsurdno reći: »u prvom času začeća ~~očišćena~~ je duša Bl. Djev. Marije od istočnog grijeha«. Ako je naime razumna duša Bl. Djevice Marije imala biti ulivena tek poslije duljeg vremena od začeća (80 dana), onda se ne može reći, da je u prvom času začetka sačuvana od grijeha, jer u tom slučaju onaj fetus od prvog časa začetka do ulijevanja duše ne može biti ni subjekt grijeha ni zaštićen od grijeha naprosto zato, jer nema razumne duše. Nosilac grijeha naime može biti samo čovjek, kojeg nema bez razumne duše.

Ako je pak duša Bl. Djevice Marije ulivena u času začetka, onda to vrijedi i za sve ljude. Povlastica naime, kojom se Bl. Djevica Marija odlikuje pred svim ljudima, ne sastoji se u tome, da se njezino tijelo na čudesan način razvijalo u krilu sv. Ane, nego u tome, da je njezina duša sačuvana od istočnog grijeha, koji je Bl. Dj. Marija, jer naravnim načinom potječe od Adama, u času začeća po općenitom zakonu morala primiti.

7. — Iz crkvenog zakonodavstva.

Suvremeno crkveno zakonodavstvo izgrađeno je na pretpostavci neposredne animacije.

a) *Konst. Pija* IX. »Apostolicae sedis«, koja je inače išla za tim, da suzi razloge i broj crkvenih cenzura, dokinula je u pitanju pobačaja razliku (distinkciju) između oduhovljenog i neoduhovljenog zametka, te pod cenzuru padaju oni, koji su krivci pobačaja bilo u koje doba trudnoće.

b) *I novi crkveni zakon ukida razliku između oduhovljenog i neoduhovljenog zametka* (fetus animatus

et non animatus) te udara kaznom izopćenja sve, koji bilo na koji način prouzročuju pobačaj zametka makar od jednog dana (171). Stoga nema dvojbe, da se danas duh crkvenog zakonodavstva priklanja mišljenju, da se ljudska duša ulijeva odmah u času začeća.

8. — **Iz znanstvenog zapažanja.**

Fiziološko nas zapažanje uči, da odmah, čim je izvršeno začeće, započinje vlastiti, svojstveni vegetativni proces novog zametka, kojim se on sve više oblikuje i usavršuje. U oplođenom jajašcu odmah započinje dijeljenje i umnažanje stanica. Zametak se ukazuje kao zaseban organizam, koji sam proizvodi cirkulaciju svojih sokova i začudnom se brzinom iznutra razvija u smjeru prema čovjeku. Njegove individualne zasebnosti ne ruši to, što prima hranu iz matere, jer on tu hranu prerađuje u vlastitoj djelatnosti. Stoga, kao što je biljka zasebni organizam, premda prima hranu iz zemlje, tako je i zametak nešto zasebno, premda prima hranu iz matere. Treba dakle zaključiti, da embrio imade od časa začeća svoje vlastito počelo vegetativnog života ili dušu. No budući da je u zametku od prvog začeća vlastita duša, treba reći, da je to razumna duša, osim ako postoji kakav razlog, zbog kojeg bi trebalo reći, da je prije razuma morala ovdje biti druga duša. No takav razlog ne postoji. S jedne je naime strane očito, da je razumna duša i počelo vegetativnog života i to takvo, koje teži za izgradnjom i očuvanjem čovječjeg tijela. S druge pak strane nema nikakve zapreke u tome, što razumna duša ne može u početku izvršivati osjetna i razumna djelovanja. Nitko naime ne će poreći, da novo rođena djeca imadu razumnu dušu, premda još ne mogu izvršivati razumnih djelovanja. Ako dakle razumna duša postoji već u času rođenja, premda ne može vršiti razumnih djelovanja, ne može se poreći, da ta ista duša nije odmah u početku u zametku. Jer i ako ona ovdje ne može izvršivati sva svoja djelovanja, ipak može barem nekoja, a to je dostatno, da se može zaključiti, da ona ovdje uistinu jest.

Iz svega dosada rečenog slijedi:

a) *Crkva je decizivno i izričito izjavila samo to, da je neistinita ona nauka, koja uči, da se duša ulijeva istom onda, kad se čovjek rađa.*

---

(171) Can 2350 § 1; Can 985.

b) Iz svih dokaza Sv. Pisma, tradicije, crkvenog života, zakonodavstva i iskustva znanosti i razuma opravdano se zaključuje, da je mišljenje, da Bog stvara dušu u času začeća, danas i najopćenitije i najvjerojatnije. Iz toga također slijedi, da je to istina sigurna i čvrsta, dok je protivno nesigurno i dvojbeno.

Beraza, De Deo creante 534—542; Diekamp-Hoffmann, II. 134; O. Zehetbauer, Animae humanae infundendo creantur et creando infunduntur, Sopronii 1893; Stj. Bakšić, Kad nastaje ljudska duša?, Kat. list 1937; W. Stockums, Historischkritisches über die Frage: Wann entsteht die geistige Seele (Philos. Jahrbuch 1924, 226 sl.). J. Antonelli, Medicina pastoralis I. 1932, 185—193; Donat, Psychologia, 433; Schmitt, Th. p. Qsch. (Linz) 1931 s. 539 sl.

POGLAVLJE II. O ČOVJEČJOJ NARAVI ILI O ČOVJEČJIM SASTAVNIM DIJELOVIMA I O NJIHOVU MEĐUSOBNOM ODNOŠAJU

Čovjek nije jednostavna nego sastavljena narav. Stoga nastaje ponajprije pitanje, koliko sastavnih dijelova imade čovječja narav, zatim, u kojem su oni međusobnom odnošaju, i konačno, koja su im svojstva. Na prva dva pitanja odgovorit ćemo u ovom poglavlju, a na treće u slijedećem.

§ 18. ČOVJEK SE SASTOJI SAMO IZ DVA BITNA DIJELA, NAIME IZ TIJELA I JEDNE, RAZUMNE DUŠE.

I. Protivnici.

1. — **Da čovjek nema materijalnog tijela, uči spiritualistički monizam i doketizam.** Berkley, Fichte, Lotze, Wundt i dr. uče, da samo duša imade svoju stvarnost, dok je tijelo samo fenomen, pojava duha. Pojava materije jest samo pričinjanje, nešto posve subjektivno.

2. — Protiv tvrdnje, da je u čovjeku samo jedna, razumna duša, postojalo je u prošlosti, a i sada imade raznih mišljenja. To su:

a) Trihotomija, koja je u povijesti iznešena u raznim oblicima. Po Platonu čovjek imade tri duše: razumnu

(λόγος) u glavi, čuvstvenu (θυμός) u grudima i požudnu (ἐπιθυμία) u želucu. Slično je učio i F i l o n. Bizantinski filozof i teolog M. P s e l o s († 1078) razlikovao je: νοῦς, ψυχή, ἄλογον. Isto tako mnogi grčki filozofi. Arapski filozof A v e r r o e s († 1126) učio je opstojnost razumne, sjetilne i vegetativne duše.

Moderni antropozofi razlikuju trostruko tijelo (fizičko, etersko i astralno), trostruku dušu (razumnu, senzitivnu i onu, po kojoj je čovjek svijestan sebe) te trostruki duh (spiritus): sam duh, duh života i duh čovjeka (spiritus-homo).

b) D i h o t o m i j a imade također razne oblike.

α) Gnostici razlikuju πνεῦμα (razumna duša), koja je stvorena od Boga, ψυχή (sjetilna duša, proizvedena od demiurga). Kraj stoga postoji ὕλη t. j. tijelo.

β) Mnogi manihejci učili su, da čovjek osim tijela posjeduje dvije duše: πνεῦμα, dobra duša, ψυχή, nerazumna, zla duša, koju je proizvelo zlo počelo, kao što je ono proizvelo i tijelo (σάρξ). Zla duša jest počelo vegetativnog i senzitivnog života.

γ) U 4. st. A p o l i n a r (310—390) razlikovao je razum (νοῦς) i senzitivnu dušu (ψυχή) uzevši tu nauku kao podlogu svoje kristološke bludnje, da je Riječ uzela samo nerazumnu senzitivnu dušu, a djelovanje razumne duše izvršivala je u Kristu Riječ. Po njemu tijelo imade sav svoj život od senzitivne duše. — δ) A v e r o i s t e razlikuju senzitivnu dušu, koja jedina oblikuje tijelo i koja se bitno ne razlikuje od životinjske, te misaoni duh (νοῦς, intellectus agens), koji je samo jedan u svim ljudima. Svi su ljudi razumni, jer su dionici toga duha. — ε) O k a m († 1347), G a s s e n d i († 1655) učili su senzističku dihotomiju, t. j. da postoji razumna duša uz senzitivnu, tako, da je vegetativni život samo niži senzitivni život. — ζ) P a r a c e l z o († 1541) razlikovao je u čovjeku tri dijela: elementarno (vidljivo) i astralno (nevidljivo) tijelo i »dealisku« dušu, koja dolazi od Boga i stanuje u srcu.

η) G ü n t h e r († 1862) i B a l t z e r († 1871) i drugi njemački bogoslovi, premda su riječima nijekali, obnovili su u stvari dihotomiju. Oni su naime učili, da čovjek sastoji iz razumne duše (πνεῦμα) i tijela. Razumna duša jest doduše počelo i vegetativnog i senzitivnog

života, ali samo tijelo (physis) jest već po naravi oživljeno i počelo vegetativnog i senzitivnog života. Tijelu pripada »naravna duša« (anima somatica, Naturpsyche).

II. Objašnjenje pojmova.

1. — **Tijelo** je supstancija, koja po svojoj naravi traži i zahtijeva, da bude protegnuta u prostoru, a posjeduje razne oćutne kakvoće.

Tijelo je ili fizičko ili matematičko. Fizičko tijelo jest supstancija, promatrana sa svojom stvarnom kolikoćom, po kojoj po naravi traži, da bude protegnuta u prostor. — Matematičko tijelo jest supstancija, odmišljena od svih osjetilnih kakvoća. Dakle, čista protežnost u duljinu, širinu i dubinu.

Fizičko tijelo može biti organsko ili anorgansko. Ono svojstvo tijela, po kojem ono po naravi traži, da se protegne u prostoru, jest tvarnost (materiale).

2. — **Duša je životno** počelo i to počelo vegetativnog, senzitivnog i razumnog života.

3. — **Razumnost** označuje najviši stupanj organskog i psihičkog života, koji se očituje u spoznaji i htijenju.

4. — **Jedno je ono, što je u sebi nerazdijeljeno.** Jednota je brojčana i bitna.

Brojčana jednota (unitas numerica) protivi se dijeljenju u više pojedinki, koje bi bile isto, kao i ono, što se dijeli. Bitna jednota (unitas essentialis) stoji u tome, da se jedno ne može podijeliti na više pojedinki, koje nijesu onakve, kakvo je ono, što se dijeli.

III. Smisao postavljene tvrdnje.

Kad tvrdimo, da se čovjek sastoji iz dvaju dijelova, tijela i duše, smisao naše tvrdnje jest ovaj:

1. — Za dušu kažemo, da je razumna. No ovdje još ne dokazujemo, da je duhovna (spiritualis).

2. — Kad kažemo, da čovjek posjeduje tijelo, pomišljamo dakako na fizičko tijelo.

No govoreći, da čovjek imade tijelo, treba da razlikujemo dvostruko značenje riječi »tijelo«.

a) Tijelo može označivati rodni pojam za tjelesa raznih vrsta. U ovom značenju tijelo označuje supstanciju, koja je sastavljena iz materije (tvari) i forme (lika), koja materiju određuje, da bude tijelo ove ili one vrste.

Ako se radi o živim bićima, tijelo ovako uzeto logički uključuje i dušu, u koliko je općenito i neodređeno pomišljamo kao formu, koja završno — konačno određuje materiju, da s njome sastavi biće određene vrste. Materija naime može bivstvovati samo po određenoj formi. Zato pojam tijela živih bića nužno uključuje i dušu kao formu ili lik materije. No tvrdeći, da pojam »tijelo« kod živih bića suoznačuje dušu kao formu, ne određujemo tim odmah u pojedinosti, kakva je ta duša i za koju vrstu ona određuje tijelo.

b) No kad se kaže, da čovjek sastoji iz duše i tijela, onda tijelo ne označuje rodni pojam u navedenom smislu, nego dio čovjeka. Ono označuje isto, što i apstraktni termin: tjelesnost. Ako se tijelo uzme ovako, onda ono u materiju uključuje doduše i dušu, no dušu samo u toliko, u koliko ona daje najniži stupanj savršenosti i određenje materiji, naime u koliko joj daje tjelesnost bez pomišljanja na život. Duša pak u rečenici: čovjek sastoji iz duše i tijela, u koliko se suprotstavlja tijelu, označuje dušu, u koliko ona saopćuje sve više savršenosti, koje nijesu sadržane u tjelesnosti, naime u koliko daje i saopćuje vegetativni, senzitivni i razumni život. Prema tome tvrdnja: »Čovjek sastoji iz duše i tijela« znači: čovjek sastoji iz dvaju dijelova, od kojih je jedan materija, tvar, koja imade svoj određeni tjelesni bitak po duši, koja je oblikuje, a drugi je duša, koja čovjeku daje i saopćuje više savršenosti, koje dolaze pod pojmom vegetativnog, senzitivnog i razumnog života.

3. — **Jednota, o kojoj ovdje govorimo i koju pridijevamo duši, jest brojčana.** T. j. tvrdimo, da je u čovjeku brojem samo jedna duša. O bitnoj jednoti čovječjoj raspravljat ćemo kasnije.

IV. Katolička nauka.

1. — **Da je čovjek sastavljen iz tijela, definirani je članak vjere.** Lat. IV.: »Bog je stvorio narav ljudsku kao zajedničku, sastavljenu iz duha i tijela« (D B. 428).

Istim je riječima obnovio tu nauku vatik. koncil. (172).

Iz navedenih odluka je očito, da je definirano, da čovjek imade materijalno tijelo. Saborske odluke naime stavljaju u opreku tijelo prema duši ili duhu. No ono, bez čega te opreke nema, jest materijalnost.

2. — **Jednako je definirani članak vjere, da je čovječja duša razumna.** Sabor carigr. III. (680—681) ispovijeda, da je »Gospodin naš Isus Krist savršen u božanstvu i savršen u čovječanstvu, uistinu Bog i uistinu čovjek i isti da je iz razumne duše i tijela« (D B. 290).

Sabor carig: IV. (869—870): »Premda Stari i Novi Zavjet uči, da čovjek imade jednu razumnu i misaonu dušu, i premda svi bogorječi (deiloqui) oci i učitelji Crkve isto mišljenje potvrđuju, ipak imade nekih, koji drže, da on imade dvije duše« (D B. 338). — Lat. IV.: — »Jedinorođeni Božji Sin Isus Krist... iz Marije uvijek Djevice sudjelovanjem Duha Svetog začet, učinjen pravim čovjekom, sastavljen iz razumne duše i ljudskog tijela, jedna osoba u dvjema naravima, očitije je pokazao put života« (D B. 429).

3. — **Da je razumna čovječja duša jedna i istovetna sa senzitivnom dušom,** definirani je članak vjere, kako je očito iz gore navedenog sabora carigr. IV. (173)

4. — **Da je čovječja razumna duša jedna i istovetna s vegetativnom,** nije doduše izričito definirano, ali je sadržaj kat. vjerovanja (fidei proximum).

Dokazi:

I. Čovjek sastoji iz tijela.

1. — **Iz nauke crkvenog učiteljstva.**

Kalc. sabor (451): »Svi suglasno učimo, da je isti (Isus Krist) savršen u božanstvu i savršen u čovječanstvu, pravi Bog i pravi čovjek, da je iz razumne duše i tijela« (D B. 148). — Lat. I., kan. 2: »Ako tko ne vjeruje, da će Bog Riječ... opet doći u Očevoj slavi s tijelom, koje je on uzeo i koje je razumski oduhovljeno, da sudi žive i mrtve, neka je osuđen« (D B. 255).

(172) D B. 1783.
(173) D B. 338.

Odatle slijedi teološki zaključak, da je tijelo sastavni dio ljudske naravi.

2. — **Iz Sv. Pisma.**

Prema Gen 2, 7 »Načini Gospodin Bog čovjeka od gliba zemaljskoga.« — Odatle je očito, da tijelo spada na bit ljudske naravi.

Kraj toga imade toliko drugih svjedočanstava u Sv. Pismu tako, da ne postoji nikakva dvojba o tome, da u sastav čovjeka spada tijelo, kao niži, nesavršeniji dio.

3. — **Iz tradicije.**

Da je i tijelo bitni sastavni dio čovječji, vidjet ćemo iz sv. otaca, koje ćemo kasnije navesti u potvrdu istine, da je u čovjeku samo jedna duša, i to razumna.

II. U čovjeku je jedna i to razumna duša.

To dokazujemo:

1. — **Iz crkvenog učiteljstva:**

a) Da je čovječja duša razumna, uče, kako smo vidjeli, sabor kalc. (g. 451) (174), carigr. III. (175), carigr. IV. (176) i lat. IV. (177).

b) Da je razumna duša jedna i istovetna sa senzitivnom, uči sab. carigr. IV. Sabor je, kao što smo već naveli, naglasio, »da čovjek imade jednu razumnu i misaonu dušu«.

Koncil malo kasnije spominje, da ih imade, koji nerazborito uče, »da čovjek imade dvije duše«. Očito je dakle iz konteksta, da sabor govoreći o jednoj razumnoj duši nije samo htio zabaciti mnoštvo razumnih duša nego je htio naglasiti, da čovjek uopće imade samo jednu dušu, koja je razumna.

Konc. u Vienni (1311—1312) u konst. »De Summa Trinitate et fide catholica« protiv zabluda Petra Iv. Olivi: »... ispovijedamo... da je jedinorođeni Božji Sin uzeo ljudsko trpljivo tijelo i razumnu ili

(174) D B. 148.
(175) D B. 290.
(176) D B. 338
(177) D B. 429.

misaonu dušu, *koja to tijelo uistinu, po sebi i bitno oblikuje«* (D B. 480). Nadalje: »... Zabacujemo kao krivu i neprijateljsku istinu kat. vjere nauku, ... koja ludo tvrdi ili stavlja u sumnju, da supstancija razumne ili misaone duše nije uistinu i po sebi forma (lik) ljudskog tijela« (D B. 481). — Iz ove definicije nužno se zaključuje na jedinost ljudske duše. Po koncilu je naime razumna duša uistinu (vere), po sebi (per se) i bitno (essentialiter) forma tijela. To znači, da se ona s tijelom tako sjedinjuje, da postaju jedno počelo bivstvovanja i djelovanja. Postoje dakle djelovanja, kojima je počelo i duša i tijelo. Razumska djelovanja nijesu zajednička razumnoj duši i tijelu. Slijedi dakle, da su im zajednička vegetativna i senzitivna djelovanja, a to znači, da je jedna ista razumna duša i vegetativna i senzitivna.

Pijo IX. u *breve »Eximiam tuam«* tvrdi protiv nauke *A. Günthera* (178): »Znamo, da se u istim (Güntherovim) knjigama ozlijeđuje katoličko mišljenje i nauka o čovjeku, koji je tijelom i dušom tako dovršen, *da je duša, i to razumna, istinska, po sebi, i neposredna forma tijela«* (D B. 1655).

Leo XIII. *osudio je* 22. *propoziciju Ant. de Rosmini — Serbati*, koja glasi: »Nije nemoguće pomisliti, da Božjom moći može biti, da se od oživljenog tijela odijeli razumna duša, a ono da još ipak ostane životinjsko; ostalo bi naime u njemu, kao osnovica čistog životinjstva, životinjsko počelo, koje je prije bilo u njemu kao privjesak« (D B. 1912).

c) *Razumna duša istovetna je s vegetativnom.*

Neki drže, da se navedene definicije Crkve protežu i na vegetativnu dušu. No taj zaključak nije siguran. Sv. oci naime općenito pod imenom duša razumijevaju razumnu i senzitivnu. Budući pak da se je Crkva u svojim odlukama služila pojedinim izrazima u onom značenju, kakvo su mu pridijevali crkveni učitelji, opravdano se zaklju-

(178) *Antun Günther*, svećenik, rođen 17. XI. 1783. u gradu Lindeanu u Češkoj, umro u Beču 24. II. 1863. Napisao je razna filozofska i teološka djela. Njegova su djela dekretom sv. kongregacije Indicis od 8. I. 1857. osuđena. Günther se hvalevrijedno pokorio. Budući da su neki pristaše Güntherovi i dalje naučavali njegove zablude i to zato, jer osuđene Güntherove teze nijesu bile poimence navedene, označio je papa Pijo IX. u navedenom breveu na kölnskog nadbiskupa-kardinala pojedinačne Güntherove zablude.

čuje, da to mišljenje otaca kod tumačenja crkvenih odluka treba uzeti u obzir.

Međutim imade dokumenata, gdje se izričito spominje vegetativna duša.

Pijo IX. u poslanici »Dolore haud mediocri« na biskupa u Breslau 30. IV. 1860 kaže: »da je mišljenje, koje u čovjeku stavlja jedno počelo života: razumnu naime dušu, od koje također tijelo prima i gibanje i sav život i osjećanje, u Božjoj Crkvi najopćenitije i učiteljima se, i to najviše njih i najboljima, tako mnogo čini povezano s dogmom Crkve, da je ove (dogme) pravo i jedino istinito tumačenje te se stoga bez zablude u vjeri ne može poricati« (D B. 1655 n. 1).

U tom smislu govori i pokrajinski sabor u Kölnu: »Budući dakle da je po odlukama sabora razumna duša uistinu i po sebi forma tijela i budući da najozbiljniji učitelji onih vremena ono počelo nazivlju formom, kojim tijelo živi, kojim osjećamo, krećemo se i spoznajemo, ne može biti sumnje, da po mišljenju sabora razumna duša, stvorena od Boga, sama izvršuje sva djelovanja našega života «(D B. 1655 n. 1).

2. — **Iz Sv. Pisma.**

Da je u čovjeku jedna duša i to razumna, dokazuje

a) Gen 2, 7: »I načini Gospod Bog čovjeka od gliba zemaljskog i nadahnu mu u lice dah životni, i posta čovjek duša živa.«

Odatle izvodimo:

α) Ovaj dah životni jest razumna duša.

To je očito ponajprije odatle, što Adam primivši taj životni dah prima na sebe moralnu obvezu, koju mu daje Bog govoreći: »Sa svakoga drveta u raju jedi, ali s drveta od znanja dobra i zla ne jedi —« (Gen 2, 16—17). Moralnu obvezu naime može primiti samo razumno biće.

To se nadalje vidi odatle, što Adam nadijeva svim životinjama imena, a to može samo razumno biće: »I nazva Adam imenima svojim sve životinje i sve ptice nebeske i sve zvijeri zemaljske« (Gen 2, 20). Isto se tako to vidi odatle, što on vlada zemljom i gospodar je životinja; a to opet može činiti samo razumno biće: »Rastite i množite se i napunite zemlju i vladajte njom i budite gospodari od riba

morskih i ptica nebeskih i svih životinja, što se miču zemljom« (Gen 1, 28). Konačno, da se pod životnim dahom i duhom ne može razumijevati samostalna biljna ili životinjska nego duhovna duša, očito je iz toga, što je čovjek, koji je opisan u Gen 2, 7, istovetan s čovjekom, opisanim u Gen 1, 27 sl., za kojeg se kaže: »I stvori Bog čovjeka na sliku svoju, na sliku Božju stvori ga, muža i ženu stvori ih«. Čovjek je pak slika Božja po razumnoj duši.

β) Razumna duša, koja je dana Adamu, jest jedna i istovetna s vegetativnom i senzitivnom.

To je očito:

Ponajprije odatle, što Sv. Pismo stavlja životno počelo, koje čovjeka oživljava, u jedninu (dah životni). Nadalje, Sv. Pismo prikazuje djelo, kojim Bog nadahnjuje čovjeka, kao jedno. Budući pak, da je jedan čin udahnuća, nema razloga reći, da je tim jednim činom udahnuto više počela. Konačno, Adam je postao i učinjen čovjekom po onom, po čemu je postao živo biće. To jest, i čovjek i živo biće (životinja) postao je po jednom istom dahu. No, kao što smo vidjeli, Adam je postao čovjek po razumnoj duši. Vegetativna dakle i senzitivna duša, po kojoj je Adam postao živo biće, odnosno (životinja), jest jedno isto s razumnom dušom.

b) Imade mnogo i drugih mjesta Sv. Pisma, gdje se spominju samo dva dijela u čovjeku: tijelo i duša. Iz takvih se mjesta opravdano zaključuje, da nije u čovjeku više duša, nego samo jedna i to razumna. Navest ćemo neka.

Ez 37, 5—6: »Ovo kaže Gospodin kostima ovima (mrtvima). Evo ja ću pustiti u vas duh, i oživjet ćete — dat ću vam duh, da živite i da znadete, da sam ja Gospodin«. I »uniđe u njih duh i oživješe, i stade na noge svoje vojska vrlo velika«. Tijelo dakle i duh, koji ga oživljuje, čine sami bez ičesa drugog potpuno složeni ljudski spoj.

Lk 8,50 sl.: Mrtvoj kćeri Jairovoj povika Gospodin: »Djevojko, ustani! I povrati se duh njezin i odmah ustade«. Mrtvo dakle tijelo oživljuje povratkom duše. Tijelo dakle prima život od duha. — Mt. 10, 28: »Ne bojte se onih, koji ubijaju tijelo, a duše ne mogu ubiti.« U čovjeku su dakle samo dva sastavna dijela: tijelo i duša.

3. — **Iz tradicije.**

a) Prije Apolinarova (4. st.) krivovjerja imade mnogo izjava sv. otaca o jednoj duši u čovjeku, no treba priznati, da ta svjedočanstva nijesu još tako jasna kao kasnija. Navest ćemo nekoja:

Atenagora (2 st.): »Čovječja narav sastoji iz besmrtne duše i tijela, koje je u stvaranju združeno s dušom... iz jednog i drugog jest jedno živo biće, koje trpi sve, što trpi duša i tijelo« (De resur. 15.; M G. 6, 1004; R J. 170). — Irenej († 202): »Naša je supstancija sjedinjenje duše i tijela« (Adv. haer. 5, 8, 2). — Justin († 163-67): »Što je čovjek drugo nego razumno biće, koje sastoji iz duše i tijela« (De resur. 8; M G. 6, 1585). — Tertulijan († 222-23) brani jedinstvo duše i tijela (179). — Klement Aleksandrijski († 211-15): »S pravom kaže Mojsije, da je tijelo oblikovano iz zemlje, a duša, koja ima razum, da je odozgora udahnuta u biće —« (Strom. 5, 14; M G. 9, 139).

b) Iza pojave Apolinarova krivovjerja otačko je svjedočanstvo jasno i jednodušno. Pobijajući Apolinara sv. oci ne tvrde samo, da je Riječ uzela razumnu dušu, nego također poriču, da se ona razlikuje od senzitivne duše. Ovo svjedočanstvo vrijedno je upravo zato, jer su mnogi oci bili inače skloni Platonovoj filozofiji.

Sv. Atanazije († 373) kaže, da su zbog grijeha dva čovječja dijela osuđena na dva mjesta, naime tijelo u grob, a duša u pakao: »Ako mi pak osim ovih dvaju možete pokazati drugo mjesto osuđenja, s pravom ćete reći, da se čovjek dijeli u tri dijela. Ako pak ne možete pokazati nijedno drugo mjesto osim groba i pakla, iz kojih je čovjek savršeno izbavljen (po Kristu, koji nas oslobađa po svome savršenom i nadasve istinskom liku, sličnom našem), zašto još takve stvari iznosite, kao da Bog još nije s ljudskim rodom pomiren?« (De incarn, contra Apoll. 1, 14; M G. 26, 1118 sl.) — Sv. Grgur Niški († 394) govoreći o trostrukom čovječjem životu: razumnom, sjetilnom i vegetativnom kaže: »No ipak neka nitko zato ne drži, da u čovječjem stvorenju bivstvuju tri duše, napose kao izvjesnim granicama omeđene tako, da bismo morali držati, da je ljudska narav složena iz više duša. Jer prava i savršena duša uistinu je jedna, koja je razumna, netvarna, ali po sjetilima združena s onom

(179) De Anima 10; M L. 2, 661.

grubom naravi« (De hom. opif. 14; R J. 1021). — Sv. Ivan Damašć. († prije 754): »Duša je živa, jednostavna i netjelesna supstancija, za tjelesne oči po svojoj naravi nevidljiva, besmrtna, razumna i misaona, bez oblika, služeći se tijelom, koje imade udove, kome (tijelu) daje život, rastenje, osjećanje i silu rađanja, nemajući drugoga od sebe odijeljenog duha« (De fide orth. 2, 12; R J. 2357).

4. — Dokaz iz razuma.

Da čovjek imade tijelo, ne treba dokazivati, jer je očito. Iz razuma ćemo stoga dokazati, da postoji jedna i to razumna duša, koja je istovetna s vegetativnom i senzitivnom.

Dokaz je ovaj:

a) Svijest nam naša svjedoči, da je u nama isto počelo, koje osjeća i misli, da isti »ja« razumije, sluša, gleda i t. d. Po neposrednom dakle svjedočanstvu svijesti senzitivna je duša istovetna s razumnom.
No isto je počelo osjećanja i vegetativnog života.
Termin naime ili učin hranjenja (terminus nutritionis) kod čovjeka i životinje jest — što nije kod biljke — dio organizma, koji biva osposobljen za osjećanje. Odatle slijedi, da hranjenje, koje je po sebi osebujnost ili vlastitost vegetativnog života, kod čovjeka i životinje mora svoj izvor i početak imati u senzitivnom počelu ili senzitivnoj duši. Kad to naime ne bi bilo, onda bi kod procesa hranjenja kod čovjeka i životinje u učinku bila ili postojala neka savršenost (konkretno: dio organizma sposobnog za osjećanje), koja nije u uzroku (u vegetativnoj naime duši, u pretpostavci, da ona nije isto sa senzitivnom i razumnom).

b) Životne moći (potentiae vitales) u čovjeku međusobno se priječe u djelovanju. Kad je u čovjeku jedno djelovanje duše vrlo snažno, onda ono priječi drugo djelovanje. Tako, dok intenzivno djeluje razumska moć, na neki način obamru, klonu ili omlitave vegetativna i senzitivna moć. I obratno, dok se odviše napinju vegetativna i senzitivna moć, smalakše razumska. Odatle slijedi, da sve životne čovječje moći imadu svoj izvor i sijelo u jednom zajedničkom životnom počelu ili principu. Zaključak je posve opravdan. Kad bi naime razne čovječje moći: razumna, osjetna i vegetativna imale svoj izvor i sijelo u trim različitim počelima, onda bi one zadržale svoju snagu za djelovanje bez obzira, da li druga moć, koja izvire iz drugog

počela, principa ili duše, djeluje ili ne djeluje. U čovjeku je dakle jedna brojem duša, koja je počelo razumnog, senzitivnog i vegetativnog života.

Bilješka: Poteškoće.

I. Neke opće opaske.

Da se uzmognu riješiti teškoće, koje se iznose protiv jedinstva duše, treba imati na pameti ove opaske:

1. — Ljudska duša može se promatrati na dva načina. Ponajprije apsolutno, u sebi, ukoliko je počelo samo spoznaje i htijenja, koje je na unutarnji način (intrinsece) neovisno od tijela. Zatim u odnosu prema tijelu, u koliko ga oduhovljuje te s njime čini jedno potpuno počelo vegetativnog i senzitivnog života. U prvom se obziru ljudska duša zove duh, spiritus, a u drugom anima — duša. Stoga se jedno isto životno počelo na raznim mjestima naziva raznim imenima. Zato kaže sv. Augustin: »Troje je, od česa sastoji čovjek, duh, duša i tijelo, no za to (troje) se opet kaže, da je dvoje, jer se često duša (anima) zajedno s duhom (spiritus) naziva; jedan naime razumni njegov dio, kojeg nemaju životinje, zove se duh« (De fide et symbolo c. 10 n. 23; M. L. 40, 193). Genadije opet: »Nema u supstanciji čovječjoj trećeg duha — nego duh je sama duša, u koliko je duhovne naravi (anima pro spirituali natura)« (De eccl. dogm. c. 20; M. L. 58, 985).

2. — Premda je ljudska duša formalno jedna, ona je ipak virtualno mnogostruka. Imade naime razne moći i djelovanja, unutarnje i vanjske čine, iz kojih prima razne stvari. Stoga Apostol htijući, da Solunjani budu bez svakog grijeha, koji se počinja bilo dušom bilo tijelom, bilo kojom duševnom moći, piše: »A sam Bog mira da posveti vas cijele, i cijeli vaš duh, i dušu, i tijelo da se sačuva bez prijekora za dolazak Gospodina našega Isusa Krista« (1 Sol 5, 23). Tumačeći ove riječi kaže sv. Jeronim: »Nema toliko supstancija, koliko imena« (Epist. 120 c. 12). Inače bi u čovjeku trebalo priznati ne tri nego više počela prema Lk 10, 27: »Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim i svom dušom svojom i svom snagom svojom, i svom misli svojom i bližnjega svoga kao samoga sebe«. Ako još dodaš tijelo i duh, imamo šest počela u čovjeku.

3. — Imenom duh, spiritus, označuju sv. oci katkada darove milosti i darove Duha Svetog ili samog Duha Svetog, koji stanuje u duši pravednika. Budući pak da se u redu sadašnje providnosti savršenim naziva samo onaj, koji kraj naravi imade milost i Duha Svetog, koji u duši stanuje, nije čudno, ako oci katkad tvrde, da savršeni čovjek sastoji iz tijela, duše i duha. Tako sv. Irenej: »Savršen pak čovjek jest miješanje i sjedinjenje duše, koja prima duha Očevog, a pomiješano je još tijelo —« (Adv. haer. I, 5. c. 6 n. 1; M G. 7, 1137). — Tacijan: »Poznajemo dvije razlike duhova, od kojih se jedan zove duša (anima), a drugi odličniji duša, Božja slika i prilika. Jedan i drugi (duh) bio je u prvim ljudima, da dijelom bude iz tvari, a dijelom od tvari odličniji« (Orat. adv. graec. n. 12; M G. 6, 829) .

4. — U jednoj istoj duši pojmovno (ratione) se prema njezinim raznim težnjama razlikuju viši i niži dio. U jednom istom čovjeku razlikuje se duhovni dio od životinjskog prema počelima, koja ga u ćudorednom redu giblju na djelovanje. Čovjek se stoga zove naravan — animalis — ψυχικός — koliko sudi i radi po razumu još neprosvijetljenom od Krista, osobito koliko sudi po zemaljskim mislima i načelima. Zove se duhovan — spiritualis — πνευματικός, u koliko pod utjecajem Duha Svetog misli i želi, što je protivno od zemaljskog i od njega više. U tom smislu piše ap. Pavao: »A naravan (animalis, ψυχικός) čovjek ne prima, što je od Duha Božjega, jer mu je ludost i ne može da razumije — Duhovni pak (spiritualis, πνευματικός) prosuduje sve, i njega nitko ne sudi« (1 Kor 2, 14—15).

5. — Katkada τὸ ψυχικόν (animale, životinjsko) označuje svojstvo i stanje smrtnog čovjeka, a τὸ πνευματικόν (spirituale, duhovno) stanje i svojstvo proslavljenog čovjeka. U tom smislu piše sv. Pavao: »Sije se tijelo životinjsko, ustaje tijelo duhovno« (1 Kor 15, 44).

6. — Πνευματικά nazivaju se, kao što smo spomenuli, svrhunaravni darovi Duha Svetog. Ljudska duša pak, u koliko je pod njihovim utjecajem, zove se πνεῦμα (duh) i protivi se τῷ νοΐ, t. j. duši, u koliko ju vodi naravni razum. U tom smislu sv. Pavao kaže: »Jer, ako se jezikom molim, moj se duh (πνεῦμα) moli, ali um (νοῦς, mens, duša) je moj bez ploda« — (1 Kor 14, 14).

7. — Za darove Duha Svetog, koji se nazivlju Πνεύματα Spiritus, kaže se, da su podložni čovjeku i to zato, što je uporaba tih darova u njegovoj moći. Sv. Pavao kaže: »I duhovi proročki pokoravaju se prorocima« (1 Kor 14, 32). Πνευματικοί nazivlju se ljudi, urešeni darovima Duha Svetoga.

8. — Treba stoga reći, da Sv. Pismo razlikujući dušu i duh misli ili na razliku raznih čovječjih moći ili najviše na razliku između naravnog i svrhunaravnog reda, a nipošto na stvarno različite dijelove duše. Onda pak, kad Sv. Pismo govori o ljudskoj naravi, razlike između duha i duše nema nikakve, nego se bez razlike za istu stvar upotrebljava sad jedan sad drugi izraz. Tako se n. pr. u Dj 20, 10 kaže: »Duša je njegova u njemu«, a u Jak 20, 26: »Kao što je tijelo bez duha mrtvo, tako je i vjera bez djela mrtva«.

II. **Neke pojedinačne teškoće, za koje se čini, da im se ne mogu primijeniti navedena načela:**

1. — Sv. Pavao kaže: »Jer je živa riječ Božja i djelotvorna i oštrija od svakoga mača, oštra s obje strane, i prodire do rastavljanja duše i duha i zglobova i mozga« (Hebr 4, 12). Sv. Pavao razlikuje dakle dušu i duh.
O.: Po tumačenju sv. Tome sv. Pavao hoće da kaže: Znanje Božje sve proniče i najunutarnjiji čovječji život i to i s obzirom na niže sposobnosti i svojstva, koja ima zajednička sa životinjama, i s obzirom na viša, koja su im zajednička s anđelima.

2. — Bl. Dj. Marija kliče: »Veliča duša moja Gospodina, i obradova se duh moj u Bogu, spasu mojemu« (Lk 1, 46—48). — Postoji dakle razlika između duha i duše.

O.: Ovaj je stih t. zv. pjesnički paralelizam, koji stoji u tome, da se jedna misao označuje s više izraza, koji tu misao ili opetovanjem tumače ili nekom oprekom ili protivnošću osvjetljuju ili dodavanjem nove ideje nadopunjuju. Spomenuti redak jest sinonimni paralelizam, gdje duša i duh znače jedno isto.

Lahousse, De Deo creante, 163 sl.; Beraza, N. dj. 560—581; Donat, Psychologia[2], 370—371; Lercher, II. 321—326; Pohle-Gierens, I. 411—414; Diekamp-Hoffmann II, 116—121; Ch. Pesch III. 82—87; B. Bartmann I. 283; Huarte, N. dj. 228 sl.; P. Parente, IV. 98 sl.; Mazzella, II. 384—385.

§ 19. DUŠA I TIJELO TAKO SE SJEDINJUJU, DA IZ NJIHOVA SJEDINJENJA NASTANE JEDNA NARAV.

Napomena: U sjedinjenju treba razlikovati troje: članove, koji se sjedinjuju (extrema), sastav ili spoj (compositum), koji iz sjedinjenja nastaje, i samo sjedinjenje kao takovo (unio formaliter talis). Kakvo je sjedinjenje, najbolje se raspoznaje iz sastava ili učina (termin), koji sjedinjenjem nastaje. No učin sjedinjenja uvijek je jedno (unum), ne doduše naprosto jedno (unum simplicitatis), nego jedno sastavljeno (unum compositionis). N o j e d n o s a s t a v l j e n o (u n u m c o m p o s i t u m), š t o n a s t a j e s j e d i n j e n j e m d u š e i t i j e l a, j e s t j e d n a n a r a v, j e d n a o s o b a, j e d n a s u p s t a n c i j a. Tijelo i duša ujedinjuju se dakle ne samo u jedinstvo naravi, nego i u jedinstvo supstancije i dosljedno u jedinstvo osobe. Ovim sjedinjenjem dakle nastaje trostruko jedinstvo: jedinstvo naravi, jedinstvo osobe i jedinstvo supstancije.

U ovom paragrafu govorit ćemo o jedinstvu naravi, u dvjema slijedećim o jedinstvu osobe i supstancije.

I. Objašnjenje pojmova.

1. — **Narav je unutarnje počelo svega djelovanja i trpnje u biću.** Ona je izvor svega, što biće čini ili trpi.

Po općenitom skolastičkom mišljenju narav je sama bit ili supstancija bića, u koliko je pomišljamo kao unutarnje počelo djelovanja. Dosljedno uvijek je toliko naravi, koliko i biti ili supstancija. Iz toga također slijedi, da ne može nešto biti potpuno u redu supstancije, a da ujedno nije i svoja zasebna narav.

Prema ovom općenitom skolastičkom mišljenju, kad kažemo, da duša i tijelo sačinjavaju jednu narav, hoćemo reći ovo:

Materija tijela jest nepotpuna supstancija. Ona nije sama po sebi potpuno biće neke vrste (cui per se non competit perfecta ratio speciei), nego je po naravi određena, da se sjedini s dušom, da s njome sačini sastavljenu supstanciju. Isto je tako duša nepotpuna supstancija, po naravi određena, da se s tijelom sjedini i čini jednu sastavljenu, potpunu supstanciju.

Ovo sjedinjenje između duše i tijela nije akcidentalno. Sjedinjenje se zove akcidentalno, ako svaka nepotpuna supstancija zadrži svoj bitak, a zovu se i jesu jedno ili po nekom djelovanju ili po nekom vanjskom spoju i odnošaju. Ovako jedno jest na pr. neka umjetnina ili kuća, koja je sastavljena od mnogo česti, koje imadu svoj vlastiti bitak. Ovako je nadalje jedno gomila kamenja. Per accidens ili u nekom smislu jedno jest i t. zv. dinamička jednota, gdje se više njih, koji imadu svoj zasebni bitak, ujedine, da proizvedu jedan učinak (na pr. svi, koji vuku jedna kola dinamički su jedno). Sjedinjenjem duše i tijela nastaje jedno po sebi, naprosto (per se ili simpliciter), t. j. duša i tijelo nijesu za sebe potpuni bitak posebne naravi, nego istom sjedinjeni čine posebnu narav. Njima, dok su sjedinjeni, pripada jedan jedinstveni i nerazdijeljeni bitak.

2. — **Protiv ovog općenitog skolastičkog mišljenja neki, na pr. Palmieri (180) i Tongiorgi, sjedinjenje u naravi tumače ovako:**

a) Nemoguće je, da postoji nepotpuna supstancija, koja bi se s drugom nepotpunom supstancijom združila u potpunu supstanciju. Stoga tijelo i duša nijesu dvije nepotpune nego dvije potpune supstancije.

b) No nešto može biti potpuno kao supstancija ili u redu supstancija, ali ne u redu naravi. Drugim riječima dvije potpune supstancije, ostavši što jesu, mogu sačinjavati jednu narav. Tako su na pr. duša i tijelo dvije supstancije, potpune u redu supstancije, no nijedna nije sama po sebi dostatna, na pr. za osjećanje ili za spoznaju preko likova (per species), koji se crpe iz sjetilnih stvari, nego se za to traže obje. Tada iz dviju supstancija nastaje jedna narav, jedno naime počelo, dostatno za djelovanje. Ovakvo sjedinjenje ne može se zvati pripadno, akcidentalno, jer se dvije supstancije, duša i tijelo, ne sjedinjuju s obzirom na učinak djelovanja, t. j. ne sjedinjuju se samo u toliko, u koliko bi neki učinak zajedno proizveli, nego se

(180) Isp. Palmieri, De creatione, th. 29, Corrol. str. 227.

sjedinjuju u samom počelu djelovanja, t. j. ujedinjuju se, u koliko su počelo, koje djeluje.

Budući pak, da je duša po sebi živa te čini, da i tijelo živi, to se duša opravdano u pravom smislu može zvati lik ili forma tijela.

II. Smisao teze.

Govoreći, da se duša i tijelo tako sjedinjuju, da iz njih nastane jedna narav, mi riječ narav uzimamo dinamički, to jest, u koliko znači prvo počelo, koje je dostatno za djelovanje, bilo da je to počelo jedstavna supstancija ili potpuna supstancija, koja je nastala sjedinjenjem dviju nepotpunih supstancija, kako hoće većina skolastika, bilo da ono nastane sjedinjenjem više supstancija, koje su — kako hoće Palmieri i drugi — u redu supstancije potpune, ali su u redu naravi nepotpune, t. j. takve su, da se za neko određeno djelovanje moraju nužno sjediniti s drugom supstancijom.

Ovdje dakle ne ulazimo u filozofsko pitanje, da li iz više potpunih supstancija može nastati naprosto jedna narav.

III. Protivnici.

1. — Protiv tvrdnje, da iz duhovne duše i tijela nastaje u čovjeku jedna narav ili jedno počelo djelovanja (unum principium quo operationis), ustaju:

a) Svi, koji uče, da je senzitivna duša u čovjeku različna od duhovne (n. pr. trihotomiti i dihomiti).

b) Psihološki monizam, koji uči, da tijelo i duša nijesu dvije nego jedna stvarnost.

On imade ove oblike:

α) Spiritualistički monizam odviše naglasuje stvarnost duha tako te poriče stvarnost svakog tijela, koje je samo fenomen ili puko, subjektivno pričinjanje. Tako Berkeley, Maine de Bisan, Fichte, Lotze, Wundt i dr.

β) Materijalistički monizam dopušta samo stvarnost tijela, a poriče opstojnost duhovne duše, za koju kaže, da je samo skup funkcija ili djelovanja, koja proizvodi fina organizirana materija,

a osobito skup živaca. Tako Demokrit, Epikur, Hobbes, Lamettrie, Feuerbach, Vogt, Büchner, D. Strauss, Häckel.

γ) Fenomenološki monizam ili sistem psiho-fizičke istovetnosti tvrdi, da duša i tijelo nijesu dvije stvarnosti među sobom različite nego samo dva »očitovanja« ili »dva načina« jedne iste stvarnosti. Tako panteisti i pristaše psiho-fizičkog paralelizma.

c) Psihološki dualizam, koji priznaje stvarnost duše i tijela, samo krivo tumači njihov međusobni odnošaj. Imade više oblika:

α) Sistem čiste, gole prisutnosti (systema purae assistentiae) uči, da su duša i tijelo dvije potpune supstancije, ali bez vlastitog djelovanja i stoga bez međusobnog utjecaja. One se međusobno sjedinjuju samo tako, što su mjesno jedna uz drugu. Djelovanje pak, koje se pripisuje čovjeku, proizvodi sam Bog. — Ovo je mišljenje već zastarjelo.

β) Sistem okazionalizma. Naučavao ga je Geulinex († 1669) i Malebranche († 1715). Bog, kažu, proizvodi gibanje prema idejama, kakve su u duši, a prigodom (occasione) pokreta u tijelu proizvodi ideje u duši. Veza između duše i tijela nije po naravi, nego je izvodi Bog.

γ) Sistem preodređenog sklada (systema harmoniae praestabilitae). Zastupaju ga Leibnitz, Wolff. Uči, da postoji niz raznih stanja u duši i tijelu, no bez međusobnog utjecaja. Ali među jednim i drugim stanjima postoji prema iskustvu čudesni sklad, koji je Bog, začetnik naravi, preodredio od početka. Ova je nauka slična sa psihofizičkim paralelizmom.

δ) Psihofizički paralelizam. On uči, da se u čovjeku razlikuju tjelesni pokreti od psihičkih čina, no dušu kao zasebni supstancijalni bitak poriče. Između fizičkih činjenica i psihičkih čina dopušta trajni paralelizam. T. j. on tvrdi, da se onda, kada u tjelesnom organu nastanu određene fizičke ili kemijske promjene, ujedno rađa oćut, koji tim promjenama odgovara. Isto tako, kad volja nešto naloži, nastane u udovima gibanje, koje toj zapovijedi odgovara. Kad se opet čovjek n. pr. rasrdi, nastanu određene crte lica i t. d. No

pristaše ovog sistema dopuštaju samo paralelizam, a nikakav međusobni utjecaj.

Postoje dakle prema nauci ovih psihologa dva reda događaja: fizički i psihički, koji jedan drugome potpuno odgovara. Unutar jednog reda jedan događaj utječe na drugi, ali jedan red na drugi ne može utjecati. Iz jednog reda na drugi ne prelazi nikakva psihofizička uzročnost. Prema psihofizičkom paralelizmu nema između duše (koja uopće nije supstancija) i tijela supstancijalnog jedinstva, premda postoje dva počela djelovanja: tijelo, koje utiske samo prima, i duša, koja ih sama zamjećuje, opaža i osjeća, i premda za svaki psihički čin smatraju, da je tijelo tako nužno, da izvan živčanog sistema ne može uopće postojati ikakav psihički život. Tako uz druge H. B e r g s o n (181). Slično govore P a u l s e n (182), w. J a m e s (183), H ö f f d i n g (184), F e c h n e r (185), T i t c h e n e r (186), E b b i n g h a u s (187) i mnogi moderni eksperimentalni psiholozi.

d) S i s t e m d i n a m i č k o g s j e d i n j e n j a (s y s t e m a u n i o n i s d y n a m i c a e). On uči prelazni ali ne unutarnji utjecaj tijela i duše.

Imade dva oblika:

α) S i s t e m j e d n o s t r a n o g u t j e c a j a (systema influxus transeuntis unilateralis-systema cartesianum). Učio ga je D e s c a r t e s. On je zabacio supstancijalno jedinstvo duše i tijela. Za dušu je učio, da je smještena u mozgu (glandula pinealis), da ondje prima organske pobude i da ona sama osjeća, misli i teži i t. d.

β) S i s t e m o b o s t r a n o g p r e l a z n o g a k t i v n o g i l i f i z i č k o g u t j e c a j a (systema influxus transeuntis bilateralis). Imade dva oblika:

αα) P l a t o n o v s i s t e m uči, da je među dušom i tijelom, koji su posve različni, stvarno sjedinjenje, no ne supstancijalno nego akci-

---

(181) Matière et mémoire 1908 s. 251.
(182) Einleitung in die Philosophie (1904) s. 144.
(183) Psychology (1892) sf 203—216.
(184) Psychologie (1908) s. 19.
(185) Elemente der Psychophysik I, s. 860, sl.
(186) Textbook of Psychology 1910, § 4.
(187) Abriss der Psychologie 1919, 46.

dentalno. To jedinstvo stoji u tome, da tijelo fizičkim prelaznim djelovanjem utječe na dušu probuđujući u njoj oćutne podražaje. S druge opet strane duša djeluje na tijelo pokrećući njegove udove. Pristaše su Storchenau i dr.

β3) Güntherov sistem uči t. zv. simbiotičko sjedinjenje (unio symbiotica), koje stoji u tome, da se duša i tijelo, koji su jedno za drugo određeni, uzajamno jedno prema drugom razvijaju (unio organica) te uzajamno, uporedno djeluju (unio dynamica) tako, da u psihološkoj svijesti osjećaju, da su jedno (unio psychologica).

IV. Katolička nauka.

Da se duša i tijelo sjedinjuju u jednu narav, definirani je članak vjere.

Definirani je naime članak vjere, da je Bog stvorio ljudsku narav »kao zajedničku, sastavljenu iz duha i tijela«. Isto je tako definiran članak vjere, da je Krist jedna osoba u dvjema naravima, Božjoj naime i ljudskoj, koja je sastavljena iz tijela i razumne duše, koja to tijelo uistinu (vere), po sebi (per se) i bitno (essentialiter) oblikuje. (D B. 428, 148, 480). — Sabor kalc. (g. 451): »Učimo... da je Gospodin naš Isus Krist... pravi Bog i pravi čovjek... u dvjema naravima... u jednoj osobi i hipostazi —« (D B. 148).

Sabor lat. IV. (g. 1215): »Jedinorođeni Božji Sin Isus Krist... učinjen je pravim čovjekom, sastavljen iz razumne duše i ljudskog mesa, jedna osoba u dvjema naravima« (D B. 429). — Sabor u Vienni (1311—1312): »Otvoreno... ispovijedamo, da je jedinorođeni Božji Sin... uzeo dijelove naše naravi... da on, koji u sebi bivstvuje kao pravi Bog, postane po njima pravi čovjek... ljudsko naime trpljivo tijelo i razumnu ili misaonu dušu, koja (to) samo tijelo oblikuje uistinu, po sebi i bitno —« (D B. 480). Pijo XI. u enciklici »Divini illius magistri« (a. 1929) govori: »...da je čovjek po duhu i tijelu svezan u jednu narav« (D B. 2212).

U svim je ovim definicijama formalno izričito istaknuto, da je Krist pravi čovjek. U toj istini uključivo, implicite, sadržana je istina, da su duša i tijelo sjedinjeni u jednu narav, t. j. da duša i tijelo nijesu samo per accidens združeni, nego su jedan bitak i jedno počelo svega djelovanja u čovjeku.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Prema Gen 2, 7. čovjek je tako sastavljen iz duše i tijela, da je duša ono počelo, koje oživljuje, a tijelo subjekt, koji je oživljen. No to se ne bi moglo reći, kad duša i tijelo ne bi bili tako ujedinjeni, da čine jednu narav. Kad bi naime i iza sjedinjenja duše i tijela ostale dvije naravi ,onda bi samo duša bila živa, a za tijelo se ne bi moglo reći, da je oživljeno. U tom bi slučaju naime duša kao neko počelo izvana gibalo tijelo. Tijelo bi primalo u sebe utjecaj duše kao od počela sebi posve izvanjskog, koje na nj djeluje svojim prelaznim djelovanjem, slično kao što lađa ili kola primaju u sebe djelovanje vanjske sile, koja ih vuče. Pa kao što se za vozilo ne može reći, da je živo, jer ga pokreće živa sila, tako se ne bi moglo reći ni za tijelo, da je živo, kad s dušom ne bi bilo povezano i sjedinjeno u jednu potpunu narav sa zajedničkim djelovanjem i jednim bivstvovanjem. Iz Gen 2, 7 slijedi dakle, da su tijelo i duša sjedinjeni u jednu narav.

2. — **Iz sv. otaca.**

a) Oci uče, da iz besmrtne duše i smrtnog tijela nastaje jedna narav. Tako:

Atenagora (u 2. st.): »Čovječja narav sastoji iz besmrtne duše i tijela. Budući da je ovo združeno s dušom u stvaranju, niti je Bog zasebice ovaj početak i život dao ni naravi duše, ni naravi tijela, nego čitavim ljudima, da budu sastavljeni iz ovoga dvoga; iz obojeg jedno je živo biće, koje trpi, štogod trpi duša i tijelo« (De resurr. mort. c. 15; M G. 6, 1005). — Sv. Ambrozije († 397): »Čovjek se sastoji iz razumne duše i tijela. Ako jedno oduzimaš, ukinuo si čitavu ljudsku narav« (De incarn. Domini c. 2, n. 11; M L. 16, 821). — Sv. Augustin († 430): »Tkogod dakle hoće tijelo otuđiti od ljudske naravi, lud je« (De anima et ejus orig. l. 4. n. 3; M L. 44, 525) — Oci koncila u Frankfurtu (g. 734) kažu u svojoj sinodalnoj poslanici protiv adopcijanista: »Što je ljudska narav osim duša i tijelo«? (D B. 312).

b) Oci definiraju čovjeka kao »razumnu životinju, koja sastoji iz duše i tijela«.

Sv. Augustin piše: »Bog — koji je stvorio čovjeka, razumnu životinju iz duše i tijela« (De civ. l. 5, c. 11; M L. 41, 153). — Isto

tako Atenagora (188), sv. Ivan Zlatoust (189), Grgur Niški (190).

c) Oci pobijaju mišljenje Platona, koji poriče jedinstvo ljudske naravi.

Tako Nemezije († početkom 5 st.) protiv Platona, koji uči, da čovjek ne sastoji iz duše i tijela, nego da je čovjek duša, koja se služi tijelom te je u tijelo kao obučen, piše: »Kako duša može biti jedno s odijelom? Nije jedno tunika s onim, što je u tuniku obučeno« (De nat. hominis c. 3; M G. 40, 593).

d) Sv. oci običavaju hipostatsko sjedinjenje Riječi s čovještvom objašnjavati sa sjedinjenjem ljudske duše s tijelom u jedinstvu naravi.
Oni to čine na dva načina:

a) Da protiv Nestorija, koji je u Kristu poricao jedinstvo osobe, pokažu i osvijetle, da sjedinjenje Riječi s čovještvom nije moralno nego fizičko, nije akcidentalno nego supstancijalno, pozivaju se i pokazuju na sjedinjenje tijela i duše u jednu narav.

Tako n. pr. sv. Ćiril Aleks. († 444): »Jer premda je Riječ u nama stanovala, te je Pismima pokazano, da u Kristu na tjelesni način (corporaliter) stanuje sva punina božanstva (Kol 2, 9), ipak nije (Riječ) u njemu tako stanovala, kao što se kaže, da stanuje u svetima. Stanovala je naime sjedinjena po naravi, a ne promijenjena u tijelo, takvim stanovanjem, kakvo se može reći, da imađe ljudska duša prema tijelu, koje mu je vlastito« (Epist. 17 ad Nest.; M G. 97, 111). — Na drugom opet mjestu: »Kako se iz dvoga, božanstva naime i čovječanstva, zaključuje, da je jedan Krist? Zar ne kažemo za čovjeka, koji nam je sličan, da je jedan i da je jedna njegova narav, premda nije jednoličan i jednostavan« (In Dial. quod unus sit Christus; M G. 75, 1292). — Sv. Augustin († 430) tumačeći mogućnost utjelovljenja kaže: »Kao što se dakle tjelesna i netjelesna stvar združuje, da se proizvede čovjek, tako je čovjek sjedinjen Bogu i učinjen je Krist« (Serm. 371; M L. 39, 1660).

---

(188) De resurr. mort. n. 15; M G. 6, 1005.
(189) Ad pop. antioch. hom. 11 n. 2; M G. 41, 122.
(190) Orat. 1 (in verba »faciamus hominem«); M G. 44, c. 68, 281.

b) Boreći se opet protiv monofizita, koji su iz sjedinjenja duše i tijela u čovjeku u jednu narav htjeli zaključiti i na jedinstvo naravi u Kristu, oci ističu mnoge razlike, koje postoje u obim sjedinjenjima.

Te razlike prema ocima jesu ove:

α) Duša i tijelo su po naravi određeni za sjedinjenje, dok božanstvo i čovječanstvo ne teže po naravi za takvim sjedinjenjem.

Tako I. Maksencije (6 st.), vođa scitskih monaha: »Ako pak kažu: kao što iz duše i tijela nastaje jedna čovječja narav... tako je iz božanstva i čovječanstva nastala jedna Kristova narav, ponajprije držim, da ovaj primjer nipošto ne pristaje Božjem Sinu, kojem tijelo nije bio razlog bivstvovanja u sebi (causa subsistendi). On naime prije vjekova rođen od Oca nesaopćivo bivstvuje u vlastitoj osobi, a kad je Riječ postala tijelo, bilo je (to) djelo milosrđa. No nitko se nije usudio ustvrditi, da duša prije tijela negdje bivstvuje, a kasnije da se u tijelo umeće« (C. aceph. M. G. 86, 114.).

β) Razlog, da su duša i tijelo po naravi određeni za sjedinjenje, što se ne može reći za božanstvo i čovječanstvo, jest taj, što su tijelo i duša naravni dijelovi sastavljene naravi, dok božanstvo ne može biti naravni dio ili čest nečesa.

Tako Fakundo (†, poslije 571) kaže: »Ljudska duša mogla se je sa svojim tijelom složiti u jednu narav, no za Kristovo se božanstvo, koje je nepromjenljivo jednostavno, ne može bez goleme pogrde (blasphemia) reći, da se je s uzetim čovječanstvom moglo složiti u jednu narav« (Pro defens. trium capitulorum l. 1. c. 6. M L. 67, 556). — Nepoznati pisac među djelima s v. Atanazija kaže: »Ondje su dio čovjeka duša i tijelo, ovdje pak niti je tijelo dio Riječi niti Riječ dio tijela, jer jedno i drugo prije spajanja (naime ako se zasebice promatraju) pretstavlja savršenu narav (tako), da posve ništa ne manjka bilo božanstvu, što spada na njegovu bit, bilo čovječanstvu. Drugo je naime, da supstancija postaje potpunom dvjema dijelovima, a drugo, da se sjedinjuju dvije supstancije, od kojih jedna i druga imade svoju savršenost. Stoga se za Riječ kaže, da je lik Božji i lik

sluge. Što se pak čovjeka tiče, niti je sama duša čovjek niti tijelo« (M G. 26, 1233).

γ) Odatle slijedi, da u stvarnom ili ontološkom redu duša s tijelom čini jedno počelo osjećanja (unum principium sentiendi), dok božanstvo ne može ni s kim činiti jedno počelo djelovanja.

Genadije iz Marseille (5. st.): »Ne kažemo, da su u čovjeku dvije duše, nego kažemo, da je jedna ista duša čovjek, koja i tijelo svojom svezom oživljuje i sama o sebi po svojoj pameti razređuje« (De eccl. dogm. c. 15. M L. 58, 984; R J. 2225). — Sv. Irenej: »Nije od duše jače tijelo, koje od nje biva nadisano, i oživljavano i umnožavano i raščlanjivano, nego duša posjeduje tijelo i gospoduje njim (Adv. haer. l. 2. c. 33. n. 4; M G. 7, 833). — Sv. Augustin: »Kao što dakle kažemo, da tjelesa osjećaju i da tjelesa žive, budući da od duše imade tijelo osjećaj i život, tako i za tjelesa kažemo, da boluju, jer tijelo ne može imati boli osim po duši« (De civ. Dei, l. 21 c. 3 n. 2; M L. 41. 711). — Rusticus, rimski đakon († posl. 565): »Duša naime trpi s tijelom, a Bog Riječ ni na koji način« (Disp. c. aceph. M L. 67, 1191).

δ) U logičkom opet redu slijedi, da se Krist opravdano zove pravi Bog i pravi čovjek, dok se čovjek ne može zvati ni duša ni tijelo.

Zato n. pr. sv. Bernardo kaže: »Konačno ona osoba, u kojoj je Bog i čovjek jedan Krist, očituje takvu silu izvedenu iz sjedinjenja, da, ako ono dvoje jedno drugom međusobno pridijevaš, ne ćeš pogriješiti, istinito naime i katolički izričući, da je Bog čovjek, a čovjek Bog. No slično ne ćeš, osim najluđe, ni tijelo o duši ni dušu o tijelu pridijevati, premda su slično duša i tijelo jedan čovjek« (De consid. l. 5. cf 9; M L. 182, 800).

3. — **Iz razuma.**

a) Imenom narav zove se počelo, kojim se izvodi djelovanje (principium quo operationis). No iz sjedinjenja duše s tijelom nastaje jedno počelo, kojim se djelovanje izvršuje. Dakle iz sjedinjenja duše i tijela nastaje jedna narav.

Da iz sjedinjenja duše s tijelom nastaje jedno počelo, kojim se djelovanje izvršuje, očito je iz ovog:

Mi iskustvom zapažamo u sebi djelovanja, koja nemaju izvor ni u samom tijelu ni u samoj duši, nego zajedno u obadvjema. Tako na

pr. subjekt sjetilne boli nije samo tijelo, jer ono kao takvo ne može osjećati, a to najbolje dokazuje lešina, ali nije ni sama duša, jer sjetilna bol pretpostavlja tvarni subjekt. Počelo dakle, koje sjetilno djelovanje izvodi ili u sebe prima, nije ni sama tvar ni sama duša, nego nešto, što nastaje sjedinjenjem jednog i drugog, t. j. organ, koji je oživljen dušom. No ovaj organ, koji je oživjela duša, ne može biti izvor ili počelo jednog i drugog djelovanja, ako se duša i tijelo tako ne sjedinjuju, da iz njih kao nepotpunih naravi ne nastane nova, treća — čovječja. Razlog je očit. Svako djelovanje izlazi iz neke naravi, jer je narav ono počelo, kojim se djeluje. Narav određuje vrstu djelovanja. Učinak odgovara naravi svojeg uzroka. Kad bi stoga duša i tijelo ostali samo akcidentalno povezani, bez ujedinjenja u jedan, novi bitak, onda tijelo ne bi nikako moglo biti nosilac djelovanja, koja pretpostavljaju dušu, niti bi duša mogla biti nosilac ili primati djelovanja, koja pretpostavljaju tvarni subjekat. Slijedi dakle, da se duša i tijelo tako sjedinjuju, da iz njih kao nepotpunih naravi nastaje jedna potpuna narav.

U toj stvari kaže s v. T o m a: »Premda duša imade neko vlastito djelovanje, u kojem ne sudjeluje tijelo, kao što je spoznaja, ipak su neka djelovanja zajednička njoj i tijelu, kao bojati se, nadati se, osjećati i slično. No ova se (djelovanja) zbivaju kroz neku promjenu određenog dijela tijela. Iz čega je jasno, da su to ujedno djelovanja duše i tijela. Treba stoga, da iz duše i tijela bude jedno te da bitkom (sec. esse) nijesu različiti« (S. c. Gen. 1. 2 c. 57).

b) Kad osjećanje ili ćućenje u svome nastajanju (sensatio in fieri) ne bi na unutarnji način zavisilo i od duše i od organa, ne bi se dovoljno mogla rastumačiti bitna razlika između razumne spoznaje i osjećanja. Tada bi naime organ bio u jednakom odnosu prema obim djelovanjima. On bi naime bio samo uvjet, bez koga se ta djelovanja ne bi mogla vršiti (conditio sine qua non). No ako porušimo bitnu razliku između osjećanja i razumnog spoznavanja, nužno slijedi, da ili životinje, kako to uči Descartes, nemaju osjećanja, ili da je u njima razumna spoznaja, kao što to hoće mnogi moderni fiziolozi. No tada čovjeku ne ostaje ništa, čime bi se odlikovao pred životinjom.

B e r a z a, De Deo creante, 604—612; L e r c h e r, II. 326—329; D o n a t, Psychologia, 379—402; J. G r e d t, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, I. 227 sl.

§ 20. LJUDSKA DUŠA I TIJELO UJEDINJUJU SE U JEDNU OSOBU.

1. — **Objašnjenje pojmova.**

a) »Osoba je pojedinačna supstancija razumne naravi« (Boecije, De duabus nat. c. 2; M L. 64, 343). Osoba je dakle razumna narav, koja bivstvuje u sebi, za sebe i sebi. Ona dakle nije u drugom kao subjektu niti kao dio u cijelom. Ona ne može drugom pripadati niti se može u spoznajnom, logičkom redu drugom pridijevati. Ona je svoja, a ne tuđa, ona sebi djeluje i sve se u biću njoj pridijeva.

Nema dvojbe, da i nerazumnim bićima pripada bivstvovati u sebi (in se), za sebe (per se) i sebi (sibi). No sve to na mnogo savršeniji način pripada razumnoj naravi. Ona naime zbog razumne spoznaje posjeduje sebe ne samo na materijalne načine (materialiter), nego svijesno i spoznajno (intentionaliter). Zbog slobode ona je gospodar svojih čina, svoja, a ne tuđa (sui juris, non alterius). Radi svoga dostojanstva ona nosi na sebi ili imade značaj svrhe, cilja, kojem treba da služe nerazumne hipostaze. Stoga se razumna hipostaza zbog osobite svoje odlike naziva osobom, »jer — kaže Boecije, — nijedan se kamen, ili drvo ili konj ne zove osoba, no kažemo, da osoba pripada čovjeku, anđelu, Bogu« (N. dj).

b) Razlika između osobe i naravi.

Premda je svaki pojedinačni čovjek osoba, nije ipak isti razlog, zašto je netko čovjek, a zašto je osoba. Da netko naime bude čovjek, treba da bude razumna životinja, a da bude osoba, treba da bivstvuje u sebi i za sebe. Nadalje, narav može biti i neka nepotpuna supstancija (na pr. ljudsko tijelo, promatrano za sebe), dok osoba mora biti potpuna supstancija. Iz navedenih činjenica očito je dakle, da između osobe i naravi postoji barem virtualna, ili pojmovna razlika. A da postoji stvarna, pokazuje nam objava, koja uči, da Krist imade potpunu ljudsku razumnu narav, koja ipak tim samim nije osoba, jer u Kristu je samo jedna, božanska osoba, dok ljudska njegova narav nije osoba (191).

(191) Isp. Dr. S. Bakšić, Presveto Trojstvo, 21 sl.

2. — **Smisao teze.**

Duša i tijelo tako se sjedinjuju, da čine jednu osobu. No ovdje treba naglasiti slijedeće. Premda je sjedinjenje duše i tijela osobno, ne može se ipak zvati hipostatsko. Hipostatsko naime sjedinjenje u strogom smislu zove se samo ono, po kojem već postojeća osoba uzima i čini svojom neku narav, koja je izvan nje. Primjer takvog sjedinjenja jest jedino utjelovljenje Isusa Krista. Kod čovjeka pak ne postoji osoba prije sastava duše i tijela, nego ona onda tek prvom nastaje.

3. — **Protivnici.**

Da sjedinjenjem duše i tijela nastaje osoba, poriču oni, koji kažu, da je formalni razlog ljudske osobnosti samo u duši, ili u svijesti, ili u jednom i drugom. Prvo je učio Descartes, koga su slijedili mnogi francuski filozofi. Drugo je tvrdio Kant, koga su slijedili mnogi njemački filozofi, na pr. Günther. Treće je učio Rosmini (192).

4. — **Katolička nauka.**

Da se duša i tijelo sjedinjuju u jedinstvo osobe, definirana je istina vjere.

a) U Atanazijevu simbolu kaže se: »Savršeni Bog (po božanskoj naravi); savršeni čovjek (po ljudskoj naravi), bivstvujući (subsistens) iz razumne duše i ljudskog tijela (naravno sjedinjenje između duše i tijela); koji, premda je Bog i čovjek, nijesu ipak dva nego jedan Krist — (jedna osoba). Kao što je naime razumna duša i tijelo jedan čovjek (t. j. jedna osoba), tako je Bog i čovjek jedan Krist« (t. j. jedna osoba) (D B. 40).

Kao što dakle u Kristu, koji je pravi Bog i pravi čovjek, nijesu dvije osobe, kako bi po naravi slijedilo, nego jedna osoba u dvjema naravima, tako se tijelo i duša ujedinjuju u jednu narav, i po njoj u jednu osobu.

Nadalje, očito je, da je razumna ljudska narav, koja za sebe i u sebi bivstvuje (in se subsistens), isto, što i ljudska osoba. Budući dakle

(192) Psychol, t. 1 l. 1 c. 3. § 65, 67. Isp. Liberatore, Del composto umano c. 1 a. 2.

da nas vjera uči, da iz sjedinjenja duše s tijelom nastaje jedna ljudska narav, ona nas time samim ujedno uči, da nastaje jedna osoba, ako ta narav ne bude uzeta od neke odličnije hipostaze.

b) Jednako je u već navedenim definicijama (u § 19.) o jedinstvu ljudske naravi sadržano uključivo i to, da se tijelo i duša ujedinjuju u jednu osobu. Vidljivo je to iz načina, kako se u navedenim definicijama iznosi i naglašuje jedna hipostaza u Kristu. Premda je naime Krist »pravi Bog i pravi čovjek« (sabor kalc. D B. 143), ipak nijesu u njemu, kako bi po naravi slijedilo, dvije, nego samo jedna osoba, On je »u dvjema naravima . . . u jednoj osobi i hipostazi« (D B. 148). Isto tako, — hoće definicija da kaže — slijedi, da je u čovjeku, koji je sastavljen iz duše i tijela, samo jedna osoba.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Prema Gen. 2, 7 čovjek se tako sastoji iz duše i tijela, da je duša počelo, koje oživljuje, a tijelo subjekt, koji biva oživljavan. No to se ne bi moglo reći, kad se duša i tijelo ne bi sjedinili u jednu osobu. Kad bi naime poslije sjedinjenja duše i tijela bile dvije osobe, onda bi samo duša bila živa, a ne i tijelo, jer bi duša gibala tijelo svojim prelaznim djelovanjem kao tijelu posve izvanje počelo.

2. — **Iz razuma.**

Iz sjedinjenja duše s tijelom nastaje jedna osoba, ako nastaje jedan subjekt pridijevanja tako, da se sve, i ono što, pripada duši, i ono, što pripada tijelu, pridijeva jednom istom subjektu. No da tako jest, očito je iz Sv. Pisma, iz tradicije i iz općeg običaja i načina govorenja.

Svuda se naime i općenito za onog istog čovjeka, za kojeg se kaže, da se rađa, hrani, šeće, jede, umire i t. d., isto tako kaže, da spoznaje, vjeruje, hoće, ljubi, poštuje Boga i t. d. No roditi se, šetati, jesti i t.d. pripada čovjeku, u koliko imade tijelo, a spoznavati, vjerovati i t. d. pripada mu zbog duše. Sva se dakle djelovanja, bilo da ona uzročno (efficienter) potječu samo od duše, bilo samo od tijela, bilo od jednog i drugog, pridijevaju sastavljenom subjektu iz duše i tijela kao jednom počelu, koje djeluje (unum principium quod operationis).

Da pak ovakvo pridijevanje pretpostavlja, da je iz duše i tijela nastala jedna osoba, očito je. Znamo naime, da se sa zamjenicom »ja«

izražava osoba. Stoga n. pr. rečenica: ja bivam spaljen, ne može biti istinita, ako tijelo, koje se pali, nije nešto, što na unutarnji način pripada mojoj osobi. Inače bi rečenica bila istinita i u slučaju, kad bi gorjelo samo moje odijelo. Isto tako rečenica: ja mislim, ne bi mogla biti istinita, kad bi duša, odakle mišljenje izlazi, bila nešto vanjsko, a ne unutrašnje onoj osobi, kojoj se mišljenje pridijeva. Tako isto kažemo: ja sam malen, ako je tijelo maleno, a ne, ako je maleno odijelo. Očito je dakle, da su duša i tijelo unutrašnji sastavni dijelovi ljudske osobe. Na sličan način dokazujemo jedinstvo osobe u Kristu, time naime, što Sv. Pismo i oci jednom istom subjektu pridijevaju i ono, što pripada božanskoj, i ono, što pripada ljudskoj naravi.

b) Vidjeli smo, da se duša i tijelo tako sjedinjuju, da iz njih nastaje jedna narav. No ne može nastati jedna narav, ako nije nastala i jedna osoba. Narav naime pripada i pridijeva se osobi. Osoba je počelo, koje narav posjeduje i njime djeluje, a narav je počelo, kojim osoba djeluje. U naravnom pak redu ne može jedne naravi posjedovati više osoba. Jer dakle tijelo i duša sačinjavaju jednu narav, sačinjavaju i jednu osobu. I doista mi zapažamo, da je u nama ono, što misli i hoće, jedno isto s onim, što osjeća, što se gible i hrani. Drugim riječima: jednom istom subjektu pripisuje se djelovanje duše i djelovanje tijela, što znači, da duša i tijelo sačinjavaju jednu osobu.

3. — **Iz sv. otaca.**

Oci izričito tvrde, da iz sjedinjenja duše s tijelom nastaje jedan čovjek, jedna osoba.

Pseudo-Atanazije: »Čovjek je pak jedna osoba, jedan živi stvor (animal), sastavljen iz duha i tijela, i prema sličnosti s njime treba shvatiti, da je Krist jedna osoba, a ne dvije« (De Incarn. Verbi n. 2; M G. 28, 92). — Nemezije (5. st.) pobija Platonovo mišljenje, koje uči, da čovjek ne sastoji iz duše i tijela, nego da je čovjek duša, koja se ulijeva s tijelom (193). — Vincentije Lirin (5 st.): »U čovjeku je drugo tijelo, drugo duša, no jedan isti čovjek jest duša i tijelo« (Commonit. c. 13; M L. 50, 655).

(193) M G. 10, 593.

Bilješka: Poteškoće:

1. — Tijelo se često nazivlje sredstvom duše. No ono, što je sredstvo, nije sastavni dio onog, koji ga uzimlje kao sredstvo. Tijelo dakle nije sastavni dio čovječje osobe.

O.: Tijelo je sredstvo, ali ne odijeljeno, nego sjedinjeno, i to sjedinjeno s glavnim uzrokom ne na izvanji, akcidentalni, nego na unutarnji, supstancijalni način. Zato sve, što pripada tijelu, pripada čovjeku. Stoga se opravdano kaže, da čovjek pada, kad mu tijelo pada. No ne može se reći, da čovjek pada, kad mu iz ruke pada pero, kojim piše, jer pero kao sredstvo nije na supstancijalni nego samo na akcidentalni, izvanji način povezano s čovjekom. Stoga, kaže sv. Toma, premda sve, što se uzimlje kao sredstvo ne pripada k hipostazi, koja to uzima, kao što je jasno o sjekiri i maču, ali ipak ništa ne priječi, da ono, što se uzimlje u jedinstvu hipostaze, kao tijelo čovječje ili udovi njegovi, imade značaj sredstva« (S. th. III, q. 2 a. 6 ad 4).

2. — Čovječja duša jest supstancija, razumna, konkretna, koja izvan tijela bivstvuje po sebi (per se subsistens). No takva supstancija prema definiciji supstancije jest osoba. Dakle sama je duša osoba.

O.: Nema dvojbe, da je ovakva supstancija osoba onda, ako je potpuna u redu naravi. No nije osoba, ako je u redu naravi nepotpuna te je samo dio neke vrste. Duša je pak ljudska po sebi, po naravi svojoj, određena, da zajedno s materijom čini nešto, što je jedno po sebi (unum per se) u ljudskoj vrsti. Ona je dakle naravni dio ljudske vrste. Stoga, kaže sv. Toma, »nije svaka partikularna supstancija hipostaza ili osoba, nego ona, koja imade potpunu narav (neke) vrste. Stoga ruka ili noga ne može se zvati hipostaza ili osoba; a slično ni duša, jer je to dio ljudske vrste« (S. th. I. q. 75 a. 4 ad 2.)

Sv. Toma, I. q. 75 a. 4 ad 2; Cajetanus, In 3 q. 6 a. 3; Beraza, De Deo creante, 614; Liberatore, Del composto umano c. 1. a. 2.

§ 21. LJUDSKA DUŠA I TIJELO SJEDINJUJU SE U JEDNU SUPSTANCIJU.

I. Objašnjenje pojmova.

1. — **Supstancija(194) je biće, koje bivstvuje u sebi i za sebe.** Njoj dakle pripada, da bivstvuje u sebi, a ne u drugome kao u subjektu. Supstancija dolazi od sub-stare. Prvo naime poimanje supstancije rađa se u nama iz promatranja odnošaja među stvarima. Zapažamo naime, da se i stvari oko nas i mi sami mijenjamo, a da subjekt svih tih promjena ostaje nepromijenjen. Ono, što je trajni nosilac raznih promjena u biću, zove se supstancija. Ovaj pojam supstancije sadržava dva biljega ili oznake: ponajprije, da ona bivstvuje u sebi (in

(194) Isp. Stj. Bakšić, Presv. Trojstvo, 20 sl.

(ut substet accidentibus). Prvi biljeg označuje savršenstvo. Zato se supstancija u tom smislu nalazi i u Bogu. Drugi biljeg znači nesavršenstvo te zato supstancija, kao nosilac akcidenata, može biti samo u stvorovima, a ne u Bogu.

Beraza N. dj. 610—614; Lercher II. 326—329.

2. — **Supstancija je potpuna ili nepotpuna.**

a) Potpuna supstancija je ono biće, koje tako za sebe bivstvuje, da po svojoj naravi nije određeno, da bivstvuje s drugom supstancijom (anđeo, čovjek, drvo i t. d.). — b) Nepotpuna supstancija jest biće, koje je po naravi određeno, da bivstvuje s drugom supstancijom (duša, tijelo).

3. — **Supstancija konkretna ili pojedinačna, t. j. koja u sebi i za sebe zbiljski bivstvuje te koja je ujedno potpuna, zove se supozit.** Supozit prema značenju riječi (suppositum — positum sub) jest ono, što je postavljeno pod akcidente, što dakle nije u drugome, nego u sebi i za sebe bivstvuje.

4. — **Potpuna konkretna supstancija zove se također hipostaza,** koja je tako pod drugima i nosilac drugih, da se pod njom ne pomišlja ništa, što bi nju držalo ili nosilo. Ona nije ni u kakvom subjektu, nego ostaje u sebi i za sebe kao sasvim svoja.

5. — **Konačno, pojedinačna (konkretna) i potpuna supstancija, ako je razumne naravi, zove se osoba.**

6. — **Bit** (essentia), **narav** (natura) **i supstancija** označuju pojmove formalno različite, ali u biću oni su stvarno jedno isto.

Bit naime zove se ono u biću, po čemu se to biće nalazi u određenoj vrsti. No ta ista stvarnost u biću, u koliko je izvor svega, što biće trpi i radi, zove se narav. Konačno, ta ista stvarnost, u koliko bivstvuje u sebi i stoji pod akcidentima kao nosilac svih promjena u biću, zove se supstancija. Stoga sv. oci često naizmjence za istu stvar upotrebljavaju riječi: bit, narav, supstancija (195).

---

(195) Isp. Suarez, De anima, l. I, c. 1 n. 9.

II. Protivnici.

Protivnici općenite i zajedničke nauke kat. filozofa i teologa, da se u čovjeku duša i tijelo ujedinjuju u jednu supstanciju, jesu:

a) Ponajprije svi oni, koji poriču, da se duša i tijelo sjedinjuju u jednu narav i u jednu osobu.

b) Oni, koji poriču mogućnost nepotpune supstancije (Günther, Tongiorgi, Palmieri).

c) Oni, koji ili dopuštaju, da pojam nepotpune supstancije nije protuslovan, ili se upće u to pitanje ne upuštaju, ali poriču, da je nepotpuna supstancija uopće potrebna ili nužna za to, da nastane jedna narav. To su branići modernog atomizma i svi oni, koji se protive općenitom skolastičkom mišljenju o sastavu tjelesa. Među ovima je u prvom redu Palmieri, dok je bio mlađi. On je tvrdio, da su u čovjeku duša i tijelo dvije potpune supstancije u redu supstancije. Duša i tijelo ne ujedinjuju se za to, da iz njih nastane neka potpuna supstancija, ili ne ujedinjuju se u jedinstvo supstancije, nego samo u jedinstvo naravi i osobe. Ovakvo ujedinjenje — kaže Palmieri — dostatno je, da se može zvati supstancijalno, jer one supstancije, koje se tako ujedinjuju, da sačinjavaju jedan subjekt i jednu narav, ujedinjuju se supstancijalno.

Po Palmieriju treba ponajprije razlikovati dvostruko ujedinjenje bića: dinamičko i fizičko ili supstancijalno. Dinamičko je ujedinjenje onda, kad više supstancija ili sila bivstvuju kao različite i ujedinjuju se samo u izvršivanju djelovanja. Takvo je ujedinjenje među onima, koji n. pr. zajedno vuku lađu, ili između glavnog uzroka i njegova sredstva. Drugo, t. j. fizičko ili supstancijalno ujedinjenje jest onda, kad se više supstancija ili sila tako međusobno nadopunjuje, da izgube svoj vlastiti način djelovanja, koji bi imale, kad bi zasebno bivstvovale, te nastaje nova sila i jedno trajno počelo novih djelovanja, koje je specifično različito od pojedinih elemenata, koji su se ujedinili. Ovo se sjedinjenje zove fizičko, supstancijalno, jer nastaje nova sila i jedno trajno počelo novih djelovanja, koje je specifično različito od pojedinih elemenata, koji su se ujedinili. Ovo se sjedinjenje zove fizičko, supstancijalno, jer nastaje nova sastavljena supstancija, nova narav.

III. Skolastička nauka.

Općenita je filozofska i bogoslovska nauka, da se u čovjeku duša i tijelo ujedinjuju supstancijalno ili u jednu supstanciju. Za ostvarenje toga traži se prema nauci skolastika ovo:

a) Sjedinjenje duše i tijela u čovjeku zove se supstancijalno ne samo zato, jer su supstancije duša i tijelo, koji su u čovjeku na neki način

među sobom povezani, nego i zato, što je učinak sjedinjenja duše i tijela nova supstancija. Dosljedno, da se može reći, da je ujedinjenjem duše i tijela nastala jedna supstancija, traži se, potrebno je, da iz duše i tijela nastane nova supstancija.

b) Nauka dakle, da su duša i tijelo ujedinjeni u jednu supstanciju, pretpostavlja, da su i duša i tijelo nepotpune supstancije, koje se ujedinjuju kao prva tvar (materia prima), koja je još u sebi neodređena, da bude ovo ili ono biće, kao i forma, koja može oblikovati samo ovu određenu materiju, ujedinjenu u jedan potpuni bitak.

IV. Smisao teze.

Usvajajući općenitu nauku skolastika smisao teze jest prema tome ovaj:

1. — Kad kažemo, da se duša i tijelo ujedinjuju u jedinstvu supstancije, onda to jedinstvo ne zovemo supstancijalnim samo zato, jer su supstancije oni članovi, koji se ujedinjuju, nego i zato, što je učin ili termin toga ujedinjenja neka nova supstancija. Prva tvar naime (materia prima) jest u redu supstancije nepotpuna, po sebi indiferentna, neodređena, da bude ili mineralno ili vegetativno ili životinjsko ili ljudsko tijelo. Isto je tako spirituelna duša nepotpuna u redu supstancije te traži, da se na unutarnji način (intrinsecus) sjedini s materijom, s kojom čini jednu posve potpunu supstanciju. No kad se tvar i duhovna duša ujedinjuju, one sebi tako saopćuju svoju stvarnost, da se odande rađa neka nova supstancija, jedan potpuni bitak, koji po naravi (naturaliter) bivstvuje u sebi i za sebe, a koji se zove čovjek.

Tijelo i duša ne sjedinjuju se dakle samo akcidentalno, na izvanji način, kao da bi duša u tijelu samo stanovala (lokalno sjedinjenje), ili kao da bi oni samo uzajamno na sebe utjecali (dinamično sjedinjenje), nego tako, da se kao dijelovi srastu u jednu potpunu supstanciju unutarnjim vezom te da se iz tog spoja rodi ne tijelo i duša, koji bi ostali odijeljeni, nego nerazdijeljeni čovjek (indivisus homo), novi supstancijalni bitak. Ova nova supstancija ujedno je novo počelo djelovanja, jer postaje subjekat novih sila, koje nijesu ni u samom tijelu ni u samoj duši, nego u čovječjem sastavu ili spoju (in composito humano). To su vegetativne i senzitivne sile (a ne razumne, koje stoje u samoj duši).

Sjedinjenje dakle, koje nastaje između tijela i duše, jest uistinu sjedinjenje po sebi (per se), unutarnje, naravno, osobno i supstancijalno u pravom smislu riječi.

2. — Izneseno mišljenje u tezi jest, kao što je već spomenuto, zajednička nauka (sententia communis) svih katoličkih filozofa i bogoslova.

Dokazi:

1. — **Duša i tijelo ujedinjuju se, kako sami protivnici kažu, u jedinstvo naravi. Odatle slijedi, da se ujedinjuju i u jedinstvo supstancije.**

Ovaj je zaključak opravdan, ako dvije supstancije, koje zbiljski i razdijeljeno postoje, ne mogu, dok su razdijeljene, biti jedna narav. A tako baš jest. Narav je naime prvo počelo djelovanja. No prvo počelo djelovanja nije nešto, što biću dolazi izvana, nego što imade korijen u samom biću, u samom bitku stvari. Prvo počelo djelovanja nije drugo nego sam bitak stvari, koja bivstvuje u sebi, ili sama supstancija. Gdje su dakle dvije ili više supstancija, koje su zbiljski različite i razdijeljene, ondje imade također više stvarno različitih počela djelovanja, više naravi. Budući dakle da protivnici priznavaju ujedinjenje duše i tijela u jednu narav, moraju priznati, da se one sjedinjuju i u jednu supstanciju.

Doista, nikako ne bismo mogli shvatiti, kako bi se dvije supstancije, koje su brojem i po vrsti različite, mogle zvati jedna narav naprosto (una simpliciter natura), ako zbiljski zadrže svoju vlastitu vrsnu savršenost. U toj naime hipotezi jedinstvo naravi imalo bi svoj osnov ili razlog, t. j. ono bi nastajalo ili iz jedinstva učinka, ili iz jedinstva djelovanja, ili iz jedinstva sile i moći. No ni u jednom od navedenih slučajeva ne može se reći, da brojem više supstancija, koje su ostale u svojoj vrsti, primaju ili ulaze u pravo, istinsko jedinstvo naravi. Po sebi je jasno, a i sami protivnici priznaju, da supstancije ne postaju po naravi jedno ili ne mogu se zvati jedna narav onda, ako one samo zajednički, ujedinjene djeluju ili izvode zajednički učinak. Tako je n. pr. jasno, da nijesu u redu naravi jedno, ili da nijesu jedna narav n. pr. dvije ili više supstancija, koje zajedno vuku kola ili lađu.

No ne može se dopustiti ni treće, naime, da dvije supstancije zato sačinjavaju jednu narav, jer su ujedinjene u jednoj sili ili moći, ili jer imadu zajedničku silu ili moć. Ovaj treći slučaj ne može se do-

pustiti naprosto zato, jer se ne može ostvariti to, da bi više supstancija, dok su odijeljene, imale jednu zajedničku silu ili moć, i po tom onda bile jedna narav. Priznato je naime filozofsko načelo, da djelovanje slijedi svoj bitak (operatio sequitur esse). T. j. djelovanje nije drugo nego saopćenje, očitovanje onoga, što uzrok imade u sebi. Zato uzrok može djelovati samo onako, kako imade bitak. No ako to vrijedi za djelovanje, onda na osobiti način vrijedi za onu moć ili silu, iz koje djelovanje neposredno izvire. To jest, sila ili moć jest u prvom redu i prije samog djelovanja očitovanje onoga, što ima uzrok, ili drugim riječima sila ili moć nužno odgovara savršenosti onog bitka ili one stvari, čija je sila ili moć. Gdje dakle imade više odjelitih supstancija, ondje imade i više moći. Dosljedno, jedna naprosto moć ne može biti nego samo u jednoj naprosto supstanciji. Ne može se stoga više supstancija, dok ostaju nepromijenjene, dok su ono, što jesu, ujediniti u jedinstvo moći ili sile. Jer, kaže sv Toma: »Nemoguće je, da one stvari, koje su bitkom različite (sec. esse), imadu jedno djelovanje. Kažem pak jedno djelovanje, ne u koliko se radi o onom, u čemu se svršava djelovanje, nego u koliko djelovanje izlazi iz onoga, koji djeluje. Mnogi naime, koji vuku lađu, izvode jedno djelovanje sa strane učinka (ex parte operati), koji je jedan, no sa strane onih, koji vuku, imade mnogo djelovanja, jer postoje razni potezi na vučenje. Budući naime, da djelovanje nasljeduje formu i moć, potrebno je, da oni, koji imadu razne forme i moći, imadu i razna djelovanja... Potrebno je stoga, da iz duše i tijela nastane jedno, i da to (jedno) nije s obzirom na bitak (secundum esse) više različitih stvari« (S. c. Gent. l. 2 c. 57).

2. — **Sv. Pismo i oci pridijevaju vlastitosti i djelovanja tijela, kao i vlastitosti i djelovanja duše, čovjeku kao jednoj istoj stvarnosti, kao jednom istom supstancijalnom bitku.** No to pridijevanje ne bi bilo istinito, kad bi supstancija duše bila nešto posve drugo nego supstancija tijela. Slijedi dakle, da se tijelo i duša ujedinjuju u jednu supstanciju, kao jednog nosioca vlastitosti i djelovanja tijela i duše. I doista Sv. Pismo prikazuje ljudsko tijelo živim po duhovnoj duši: »Ovo kaže Gospodin Bog ovim kostima: evo ja ću unutra u vas pustiti duh, i oživjet ćete — i ušao je u njih duh i oživješe —« (Ez 37, 5—10). — »I udahnu mu u lice duh životni i posta čovjek duša živa« (Gen 2, 7). No nemoguće je, da kosti nakon upuštanja u njih duha postanu uistinu živa tjelesa, i da Adamovo tijelo primivši u

sebe životni duh bude uistinu živa životinja, ako se tijelo i duša ne srastu, ne svežu u jedinstvo supstancije. To je jasno, čim uočimo, da kosti ili tijelo ne mogu zbiljski, uistinu živjeti, osim ako je sam tjelesni bitak (esse corporis) živ. No bitak tijela (esse corporis) ne može biti živ, ako samo počelo života (ovdje razumna duša) ne uđe u bitak tijela sastavljajući ga na unutarnji način (intrinsecus, constitutive), jer život (in actu primo) nije nešto, što se nekom biću dodaje, nego je život sam bitak (ipsum esse) živog bića. Da tijelo dakle postane po duhu živo, potrebno je, da mu duh saopći i dade svoj životni bitak (suum esse vitale) tako, da iz duha i tijela nastane, iskrsne neka nova živa supstancija.

3. — **Palmieri opozivajući u starosti svoju nauku o sastavu čovjeka iz dviju potpunih supstancija iznosi ove razloge za unutarnje supstancijalno jedinstvo u čovjeku:**

»Uistinu (u pretpostavci dviju potpunih supstancija u čovjeku) ne tumači se jedinstvo (jednota) ove sastavljene supstancije, koja je čovjek. Čovjek naime ćuti, ne duša, ne tijelo, nego čovjek ćuti, na pr., da je protežan i djeljiv. No u hipotezi dvostruke supstancije, koja bi svaka kao supstancija bila potpuna, ovo osjećanje ne bi imalo mjesta. Ovaj naime osjećaj ne može biti, osim u protežnom djeljivom subjektu, a takav je subjekt u pravom značenju tijelo. Ako dakle duša ne uniđe u sastav tijela, ne može ova cjelina: duša i tijelo, koja je čovjek, ćutjeti sebe kao protežno, nego bi se samo tijelo, kad bi bilo moguće, ćutjelo protežnim, a duša bi najviše ćutjela, da je sjedinjena s protegnutim (tijelom). Budući dakle, da je u iznesenoj hipotezi supstancija duše posve druga od supstancije tijela, čovjek se u onoj hipotezi ne može ćutjeti protegnutim, a to je protiv iskustva.

Potrebno je stoga, da je duša na taj način forma tijela, da ona (iznutra), na unutarnji način svojom biti sastavlja tijelo, te se stoga n e p o s r e d n o s v o j o m b i t i s j e d i n j u j e s m a t e r i j o m, koja se zove prva, i koja je supstancija samo u moći (in potentia) te je stoga razumna duša forma i tjelesnosti (corporeitatis), t. j. na unutarnji način sastavlja tijelo dajući prvoj materiji (sam) bitak tijela (τὸ esse corporis)« (Tractatus de creatione, Prati 1910, Th. 29, st. 277, sl.)

4. — **Kad iz sjedinjenja duše s tijelom ne bi nastala nova supstancija, nego bi duša i tijelo bile dvije potpune supstancije, različite**

međusobno brojem i vrsti, kako hoće protivnici, tada bi tijelo moralo djelovati na dušu, a duša na tijelo prelaznim djelovanjem (per actionem transeuntem). No s jedne strane iskustvo nas uči, da duša osjeća, a s druge strane znamo, da tijelo ne može po svojoj naravi djelovati na duh. Odatle slijedi, da u slučaju, ako su duša i tijelo dvije potpune, različite, neujedinjene supstancije, ostaje neriješeno pitanje, kako, na koji način tjelesni utisci tvarnih, materijalnih čimbenika ili uzroka određuju dušu, da osjeća. — Nadalje u pretpostavci dviju potpunih, različitih supstancija, vrlo je teško shvatiti, kako duhovna duša prelaznim djelovanjem može gibati tijelo, koje uistinu giba.

Treba stoga zaključiti, da su duša i tijelo dvije nepotpune supstancije, koje se na unutarnji način ujedinjuju tako, da iz njih nastaje nova, potpuna, na unutrašnji način sastavljena supstancija — čovjek.

Napomena: O načinu sjedinjenja duše i tijela.

Duša i tijelo ne sjedinjuju se dakle nekom, pa makar i najužom, samo mjesnom međusobnom prisutnošću (per localem praesentiam), ni po izmiješanju sila, niti po međusobnom vanjskom utjecaju ili vanjskim djelovanjem, nego po unutrašnjem međusobnom saopćenju i davanju, iz kojeg nastaje supstancijalno jedno po sebi, naime nerazdijeljen čovjek. Ovaj novi supstancijalni bitak jest također novo počelo djelovanja. Stoga iz sjedinjenja duše s tijelom nastaje nova narav zato, jer nastaje nova supstancija, a ne zato, što bi se njihove sile izmiješale. Duša se saopćuje materiji čitavom svojom nepotpunom supstancijom, ali ne čitavom svojom moći. Stoga razumna moć ostaje u samoj duši, a senzitivna i vegetativna u čovječjem sastavu (in composito humano).

Bilješka: Poteškoće protiv nauke o sjedinjenju duše i tijela u jednu supstanciju.

1. — Duša je jednostavna i nedjeljiva, a tijelo ljudsko protežno i djeljivo. Oni se stoga ne mogu ujediniti, da iz njih nastane nešto, što imade količinu i protežnost. Oni se dakle supstancijalno ne ujedinjuju.

O.: Nije protuslovlje u tome, da duh s materijom sastavlja biće, koje ima određenu količinu i protežnost, pogotovu, ako je taj duh nepotpuna supstancija, koja za svoje nadopunjenje traži materiju. A takva je baš ljudska duša, koja, premda je duhovna, nije ipak forma, koja bi u sebi potpuno savršeno bivstvovala i bila neovisna od materije, kao što je anđeo, nego imade neku srodnost s materijom, koju uz sebe veže i koju pridiže, da s njome sastavi biće na neki način

zajedničko i srednje između duhovnog i tjelesnog bića, između anđeoske naime supstancije i supstancije materijalnog svijeta (196).

2. — Kad bi se iz sjedinjenja duše s tijelom rodila neka nova supstancija, duša bi se i tijelo međusobno izmiješali, te bi ujedno prestali opstojati u svome formalnom bitku, t. j. prestali bi biti ono, što jesu, kao što i jednostavni elementi prestanu biti što jesu, kad se spoje s drugim elementima (kisik, vodik, i t. d.).

O.: Kod sjedinjenja duša i tijelo se međusobno proniču, ali se ne miješaju u tom smislu, da se jedno mijenja u drugo. Oni dakle zadržavaju svoj formalni bitak (suum esse formale), ili oni ne prestaju biti, što jesu, samo prestaju biti na onaj način, na koji bi bili, kad se ne bi ujedinili. Kad se naime tijelo i duša ujedinjuju, onda duša i tijelo ne propadaju ili ne nestaju, da iz njih nastane treća supstancija, nego oni zbiljski (actu) i formalno ostaju u sastavljenom subjektu — čovjeku. Elementi pak ili jednostavna tjelesa nijesu u kemijskom spoju formalno, nego samo virtualno. Sjedinjenje duše i tijela nije na način sjedinjenja elemenata u nekom sastavljenom miješanom tijelu, nego na način sjedinjenja čina s moći. Kad su pak sjedinjeni čin i moć (actus et potentia), onda se oni uzajamnim saopćivanjem tako proniču, da ipak formalno ostaju u sastavljenom subjektu. Forma naime uistinu oblikuje (actuat) materiju, a materija biva uistinu, zbiljski, oblikovana od forme, što ne može biti, ako forma i materija ne ostanu zbiljski i formalno i dalje biti u onom i po onom, što po svome pojmu jesu. Stoga na pitanje, da li se može reći, da je čovjek duša i tijelo, odgovaramo: Ne može se reći, da je čovjek duša i tijelo u toliko, u koliko čovjek nije ni sama duša ni samo tijelo, niti je on jedno i drugo, u koliko bi bili sjedinjeni međusobno samo na vanjski način, pripadno, akcidentalno. No može se reći, da je čovjek formalno duša i tijelo, u koliko je jedno i drugo na supstancijalni način ujedinjeno u jednotu, jedinstvo čovječjeg sastava (humani compositi). »Nijesu naime tijelo i duša dvije potpune supstancije, koje zbiljski (actu) postoje, nego iz njih dviju nastaje jedna supstancija, koja zbiljski postoji« (Sv. Toma S. c. G. I. 2. c 69.)

3. — Naravno sjedinjenje ne može biti ondje, gdje ono koristi samo materiji, a formu (dušu) potiskuje i tišti. »Tijelo naime, koje se hrani, tišti dušu, i zemaljsko stanovanje ponizuje duh, koji mnogo razmišlja« (Mudr. 9. 15).

O.: U čovjeku, kao sastavljenoj supstanciji, usavršuje se jedan i drugi dio, duh i materija. Ljudska naime duša nije samo razumna, nego osjetna i vegetativna. Razvitak dakle duše prema ovoj trostrukoj njezinoj moći: spoznati, htjeti, i vegetirati, ne može, a da duši ne bude naravan, i dosljedno ne može, a da je ne usavršuje. No trostruki taj razvitak ne može duša postići nego jedino u sastavljenom biću — u čovjeku. Spomenuto dakle sjedinjenje ne samo da ne ponizuje duše, nego je, što više, usavršuje. I to je usavršuje ne samo s obzirom na njezinu moć osjećati i vegetirati, nego baš s obzirom na moć spoznavanja. Materija naime, koja je po sjedinjenju s duhovnom dušom oživljena i postala odličnijom, u velike pomaže tu dušu kod samih spoznajnih djelovanja.

(196) Isp. Sabor lat. IV. D B. 428.

4. — Stanje, u kojem je duša odijeljena od tijela, jest savršenije nego stanje njezina sjedinjenja s tijelom. Isto je tako način spoznaje savršeniji u onom, nego u ovom stanju. Prema tome ne može stanje sjedinjenja s tijelom biti duši naravno.

O.: Premda je ljudska duša duhovna, nije ipak potpuna supstancija, kao što je anđeo, koji od prvog časa svoga stvaranja imade svu savršenost, koja mu po naravi pripada. Ljudska je duša u sebi najnesavršenija među svim duhovnim supstancijama, te iz sebe, iz svoje naravi i po svojoj naravi traži, da uzastopce, susljedno (successive) stječe svu svoju savršenost, da razvijajući se malo po malo postepeno prelazi od nesavršenijeg k savršenijem te da pomoću tijela stječe slike (species) osjetnih stvari, koje će u stanju odijeljenosti od tijela duši mnogo koristiti, da uzmogne savršenije spoznavati. Ljudska duša dakle traži iz sebe, po svojoj naravi, da prije savršenijeg stanja odijeljenosti od tijela bude nesavršenije stanje sjedinjenja s tijelom.

U vezi s time kaže sv. Toma:

»Posljednja savršenost naravne spoznaje ljudske duše jest to, da spoznaje odijeljene supstancije. No do toga, da imade ovu spoznaju, savršenije može doći time, što je u tijelu, jer se zato, da spozna odijeljene supstancije, sprema učenjem, a osobito zaslugom. Stoga se uzalud ne sjedinjuje s tijelom« (De anima, q. unic. a. 17 ad 3.)

Beraza, De Deo creante, 615—621, Lercher, II. 329; Donat, Psychologia, 280 sl.

§ 22. — LJUDSKA DUŠA JEST FORMA (LIK) TIJELA UISTINU, PO SEBI I BITNO (VERE, PER SE, ESSENTIALITER).

I. — Objašnjenje pojmova.

1. — Pojam forme (lika) povezan je uz pojam materije (tvari). Nazivi su uzeti iz razgloba djelovanja, koje vrši umjetnik izrađujući neki predmet. Iz kamena na pr. može postati ovaj ili onaj predmet. Umjetnik razređuje njegove česti, da postane na pr. kip Napoleona. Kamen se zove tvar (ὕλη, materia), a vanjski razmjer česti, koje je proizveo umjetnik, zove se lik (μορφή, forma).

2. — Analogno prema navedenom primjeru imadu izrazi materija i forma u filozofiji ovo općenito značenje: M a t e r i j a, t v a r z n a č i n e š t o n e o d r e đ e n o, n e s a v r š e n o, a l i k, f o r m a o z n a č u j e č i n i l i p o č e l o, k o j e o d r e đ u j e t v a r, d a b u d e b i ć e o v a k v e i l i o n a k v e v r s t e.

3. — Razumijevajući pod materijom nešto neodređeno, a pod formom počelo, koje određuje, možemo materiju i formu zamišljati u metafizičkom, logičkom, moralnom i fizičkom redu.

a) U metafizičkom redu.

U metafizičkom redu zove se forma čitava bit neke stvari u odnosu prema subjektu, koji je prima; na pr. čovještvo prema čovjeku. Metafizička naime bit jest skup oznaka, bez kojih ne možemo poimati neku stvar. Ili jest ono, po čemu nastaje neko biće, ili što čini, da je ovo biće, a ne drugo, dosljedno, po čemu se neko biće razlikuje od svih drugih bića. Jer dakle čovještvo (životinjstvo i razumnost) određuje neko biće, da bude čovjek, čovječja se bit zove metafizička forma ili lik čovječji.

b) U logičkom redu.

Bića spoznajemo iznoseći njihovu definiciju, u kojoj navodimo najbliži rod, kome biće pripada, i vrsnu, specifičnu razliku. (Na pr. čovjek je razumna životinja). Pojam roda (u navedenoj definiciji »životinja«) označuje nešto neodređeno, što vrsna razlika (u navedenoj definiciji »razumna«) određuje. Pojam roda prema vrsti jest kao materija prema formi. No budući da rod i vrsta nijesu fizički dijelovi nekog bića, koji bi u biću odjelito, svaki za sebe, postojali, to se u definiciji nekog bića pojam roda i vrste zovu materija i forma u logičkom redu.

c) U moralnom redu.

Izrazom ili terminom materija označuje se često sve ono, što je neodređeno, i iz čega nešto biva, a formom sve ono, što određuje, da neka stvar na stalni i određeni način bivstvuje. Tako se govori o formi države, gdje forma znači završno određenje i uređenje, koje imade određena moralna zajednica ljudi.
Što više i u duhovnim stvarima govori se o materiji i formi. Na pr. kod sakramenata, gdje su materija i forma dva bitna dijela, koji čine jednu moralnu cjelinu, sakramenat.

d) U fizičkom redu.

Materija i forma u ovom pogledu jesu počela, koja u tjelesnom biću fizički postoje te ga sastavljaju. Izrazi materija i forma uopće upotrebljavaju se u prvom redu u ovom značenju, t. j. za oznaku sastavljenih dijelova tjelesnih supstancija.

4. — Aristotel, iza njega sv. Augustin († 430) i svi skolastici uče, da se svaka tjelesna supstancija

sastoji iz dvostrukog počela: materije i forme. Skolastici prema Aristotelu razlikuju materiju prvu i drugu, te formu supstancijalnu i akcidentalnu.

a) Druga tvar (materia secunda) jest tijelo ili potpuna tjelesna supstancija, koja se već nalazi u nekoj određenoj vrsti, promatrana kao subjekat, koji može u sebe primiti razna akcidentalna određenja. To je na pr. gotovo drvo, iz koga može postati statua, stolica, krevet, i t. d.

Prva tvar (materia prima) jest nepotpuna, tjelesna supstancija, zajednička svim tjelesima, još neodređena i u mogućnosti, da postane ovo ili ono biće.

Kad kažemo, da je prva tvar (materia prima) biće u mogućnosti, onda time ne ćemo reći, da je ona biće, koje još ne postoji, nego bi samo moglo bivstvovati, nego da je ona biće, koje stvarno bivstvuje kao sastavni dio tjelesne supstancije, samo ga mi pomišljamo onakvo i u onom času, dok još s određenom nekom formom ne sastavlja određeno biće. Tvar u ovom obliku i stanju ne postoji, jer je ona uvijek određena, t. j. ona je uvijek nekakva i nekolika. Uvijek dakle bivstvuje udružena s nekom formom.

Materija prva jest dakle supstancijalno počelo čiste mogućnosti u tom smislu, što iz njeg može nastati svaka fizička ili tjelesna supstancija, kao što iz drva mogu nastati svakakvi predmeti.

b) Forma je dvostruka: supstancijalna i akcidentalna.

Supstancijalna forma jest dio nekog sastavljenog supstancijalnog subjekta, koji se saopćuje materiji, nju određuje tako, da iz materije i forme nastaje jedna potpuna supstancija neke vrste. Supstancijalna forma dakle daje materiji, da bivstvuje, jer prva materija sama ne može bivstvovati. Forma ne proizvodi u materiji nešto novo, nego ona svoje bivstvovanje saopćuje materiji. Ona počne bivstvovati u materiji tako, da ne samo da je ondje, gdje je materija, nego zajedno s njome čini novu supstanciju.

Pripadni lik ili akcidentalna forma jest ona, koja čini, da supstancijalno biće dobije neko pripadno određenje (na pr. da kamen dobije okrugli oblik). Akcidentalna forma jest isto, što i akcident. Dok dakle supstancijalna forma daje prvi ili supstancijalni bitak, ili bitak naprosto, dotle akcidentalna forma daje neki drugi, akcidentalni bitak ili bitak u nekom smislu.

Kao što prvu materiju zovu skolastici moć, tako formu neke tvari nazivlju činom (actus).

Taj čin daje i saopćuje neoblikovanoj tvari troje:

α) Daje joj vrstu, t. j. iz forme i po formi biva, da nastaje ovakvo, a ne onakvo biće (na pr. takva biljka, a ne kamen).

β) Daje joj supstancijalni bitak, u koliko čini, da takvo tijelo, koje je snagom forme na pr. biljka, stvarno u sebi bivstvuje.

γ) Daje bitak naravi ili djelovanja, u koliko takvom tijelu, koje je snagom forme na pr. već biljka, koja u sebi bivstvuje, povrh toga daje, da se u ovome bitku sačuva, raste i uopće djeluje.

c) Fizička forma može biti dvostruka: netvarna (immaterialis, incorporea) i tvarna (materialis, corporea). Netvarna je forma ljudska duša, a tvarne su forme u ostalim tjelesnim bićima. Fizička forma može biti supstancijalna i akcidentalna.

d) Supstancijalna forma jest dvostruka: supsistentna i nesupsistentna.

α) Supsistentna forma (forma informans, adhaerens) jest supstancija, koja može u sebi i za sebe postojati. Ona je doduše po naravi ili biti (essentialiter) određena, da oblikuje materiju, ali može bivstvovati i odijeljena od materije. Takva forma jest netvarna (ljudska duša). Budući da ovakva forma ne zavisi o materiji u bivstvovanju, ne zavisi o njoj ni u nastajanju. T. j. ona se ne izvodi iz moći i sposobnosti materije (ex potentialitate materiae), nego se stvara i ulijeva u materiju, kad je ona za njezin primitak dovoljno priređena i spremljena od roditelja.

β) Nesupsistentna forma (forma materialis, inhaerens) jest ona, koja sama u sebi i za sebe bez tvari i neovisno o njoj ne može bivstvovati (forma raznih ruda, životno počelo biljki, životinjska duša). Dosljedno, kad tijelo postane takvo, da je za takve forme nespremljeno, nepriređeno, nerazređeno, vraćaju se one u mogućnost i moć materije. Stoga takve forme i u svome postojanju zavise o materiji, t. j. one se izvode iz sposobnosti ili iz moći materije, kao što se akcidentalna forma izvodi iz sposobnosti i moći druge materije (materia secunda). Stvar će objasniti primjer: Kao što umjetnik iz zemljane

smjese izvodi umjetničku formu (dakako akcidentalnu), tako na pr. životinje rađalačkom silom priređuju materiju, koja do ovog časa već bivstvuje u nekoj supstancijalnoj formi, da stara, prijašnja forma mora otstupiti i doći nova (životinjska duša), koja odgovara novom razređenju i dispoziciji u materiji.

II. Protivnici.

1. — Apolinaristi.

Po njima se duh ili razumna duša stvarno razlikuje od senzitivne duše. Razumna duša ne oživljuje tijelo niti ga oblikuje, nego to izvršuje senzitivna duša.

2. — Petar Ivan Olivi († 1297).

Olivi je u duši razlikovao dvostruki elemenat: materiju (duhovnu) i formu. Sama pak forma duše sastoji se iz tri dijela: vegetativnog, senzitivnog i razumnog. Ovi se dijelovi međusobno razlikuju t. zv. formalnom razlikom iz naravi stvari. Sva ova tri dijela veže u jednu dušu duhovna materija. S tijelom se ne spajaju neposredno svi dijelovi duše nego samo vegetativni i senzitivni. Kad bi se i razumni dio duše neposredno spajao, morao bi on tijelu saopćiti svoj bitak, t. j. duhovnost i besmrtnost. Razumni dio duše ne sjedinjuje se dakle s tijelom neposredno i kao forma, nego posredno i supstancijalno (197).

3. — **Günther** tvrdi, da je razumna duša počelo razumnog, a ne senzitivnog života. Stoga uz duhovnu razumnu dušu uvodi t. zv. somatičku (tjelesnu) dušu, koja je počelo vegetativnog i senzitivnog života. Budući dakle, da senzitivni život ne proizlazi iz razumnog počela, razumna duša nije u pravom smislu forma tijela, nego se s njime sjedinjuje samo na neki vanjski, akcidentalni način. No može se zvati forma tijela, u koliko je razumna duša sebi svijesna ne samo razumnog djelovanja, nego i senzitivnog života. Ovo jedinstvo svijesti naziva Günther formalnim jedinstvom.

III. Smisao teze.

Kaže se, da je ljudska duša uistinu (vere), po sebi (per se) i bitno (essentialiter) forma tijela. Smisao postavljene teze jest ovaj:

(197) Olivi nije učio mnoštvo duša, kako mu predbacuje Palmieri. Sigurno je učio mnoštvo formi u čovjeku, no sigurno je i to, da zbog toga nije osuđen, kako bi htio Zigliara.

1. — **Uistinu (vere) znači, da je duša forma u vlastitom, a ne u moralnom, metaforičkom značenju.**
Ona tijelo oblikuje, t. j. iznutra oživljuje i oduhovljuje.

2. — **Po sebi (per se) znači i kaže troje:** a) po sebi, t. j. ne po nečem drugom, posredstvom neke druge duše, na pr. senzibilne (kao što je učio Apolinar), ili forme (kao što je učio Olivi), b) po sebi, t. j. ne po svojoj sili ili snazi (kako uče Platon i Descartes), c) po sebi, t. j. ne slučajno (per accidens), što bi bilo u onom slučaju, kad bi se duša sjedinila s tijelom zbog kakvog grijeha (kao što je učio Origen).

3. — **Bitno (essentialiter)** može se odnositi ili na dušu ili na tijelo. Ako se odnosi na dušu, znači dvoje: duša nije per accidens forma, od nje se ne može odijeliti to, da bude forma, nego njezina bit zahtijeva, da bude forma tijelu. Može također značiti ono isto, što i po sebi (per se), t. j., da nije forma tijela posredstvom nečeg drugog (druge duše ili druge forme) ili svojom snagom, nego neposredno po svojoj biti. Koliko se odnosi na tijelo znači, da duša nije akcidentalna forma, t. j. takva, da je može nestati, a da tijelo ljudsko uvijek ostane ljudsko tijelo, nego da je ona supstancijalna forma, t. j. takva, koja spada na bit ljudskog tijela, tako, da to tijelo sastavlja kao njegov bitni sastavni dio.

IV. Katolička nauka.

1. — **Da je duša ljudska uistinu, po sebi i bitno forma ljudskog tijela jest definirani članak vjere.**

Sabor u Vienni (g. 1311) protiv franjevca P. J. Olivi uči: »Upirući se čvrsto na temelj katoličke vjere ... otvoreno ispovijedamo sa svetom majkom Crkvom, da je jedinorođeni Božji Sin, vječno bivstvujući zajedno s Ocem u svemu onome, u čemu bivstvuje Bog Otac, uzeo u vremenu u djevičanskom stanu u jedinstvo svoje hipostaze i osobe, dijelove naše naravi zajedno sjedinjene, da po njima, bivstvujući sam u sebi kao pravi Bog, postane pravi čovjek, t. j. (uzeo je) trpno tijelo i razumnu dušu ili misaonu dušu, koja samo tijelo oblikuje uistinu (vere) po sebi (per se) i bitno (essentialiter)« (D B. 480).

Izloživši u početku pozitivno kristološku nauku kaže dekret na svršetku: »Nadalje svaku nauku ili postavu, a koja

ludo tvrdi, ili dovodi u sumnju, da supstancija razumne ili misaone duše nije uistinu i po sebi forma ljudskoga tijela, osuđujemo kao pogješku i neprijateljsku istini katoličke vjere, definirajući, da svima bude poznata istina čiste vjere te se zatvori pristup svim zabludama — da se svatko, tko bi se potom uporno usudio tvrditi, braniti ili držati, da razumna ili misaona duša nije forma ljudskog tijela po sebi i bitno, treba smatrati krivovjernikom« (D B. 481).

U ovoj važnoj definiciji, koja upotrebljava skolastičku terminologiju i koja je uperena protiv zabluda P. I. Olivija, sadržane su ove točke: a) U čovjeku su samo dva sastavna dijela: razumna duša i ljudsko tijelo. b) Razumna duša sama i jedina kao prava forma oblikuje tijelo. To jest ona iznutra oživljuje i oduhovljuje tijelo. To ona čini po sebi, dakle nikakvim posredstvom kakve druge duše ili forme, i to bitno (essentialiter = po biti svojoj), a ne akcidentalno, t. j. duša oblikuje tijelo neposredno, a ne možda da samo vrši dinamički utjecaj na tijelo time, da se duševne energije sjedinjuju s tjelesnim silama. c) Razumna duhovna duša jest istinska, bitna, supstancijalna forma tijela (forma corporis = forma substantialis corporis), a ne samo akcidentalna (forma assistens). Odatle također slijedi, da sav vegetativni i senzitivni život u čovjeku imade izvor u jednoj razumnoj duši.

2. — **Na konc. lat. V.** (1513) potvrdio je Leo X. svečano definiciju sabora u Vienni (198).

3. — **Formalno uključivo definirana je ta istina i na saboru carigr. IV.**, koji je definirao, da je u čovjeku samo jedna duša i to razumna. Ako naime razumna duša, kako je htio Apolinar, nije stvarno različita od senzitivne, onda je razumna duša forma tijela (199).

4. — **Pijo IX. u breveu »Eximiam tuam** (200) **protiv Günthera kaže:** »Znamo, da se u istim knjigama (Güntherovim) povrijeđuje kat. mišljenje i nauka o čovjeku, koji je tijelom i dušom tako sastavljen,

(198) Const. »Apostolici Regiminis« sess. VIII. D B. 738.
(199) D B. 338.
(200) Upravljen je breve na kardinala biskupa u Kölnu de Geissel-a 15. VI. 1857.

da je duša, i to razumna, istinska, po sebi i neposredna forma tijela« (D B. 1655).

U poslanici pak »Dolore haud mediocri« (201) kaže: »da se mišljenje, koje u čovjeku postavlja jedno počelo, naime razumnu dušu, od koje tijelo također prima i gibanje i sav život i osjećanje... tako čini povezano s naukom Crkve, da je ova (nauka) pravo i jedino istinito tumačenje te se stoga bez zablude u vjeri ne može poricati« (D B. 1655 n. 1).

Opaska: Pijo IX. ispustio je riječ essentialiter (bitno), koju su upotrebljavali koncili, i mjesto nje uzeo riječ immediate (neposredno). No riječ immediate ne označuje nešta novo i više nego riječ essentialiter. Da je duša neposredna — immediata forma tijela, znači, da ona nije to posredstvom nečeg drugog, nego neposrednim saopćenjem svoje biti onom tijelu, koje oblikuje. Vidjeli smo pak, da to isto znači i izraz essentialiter — bitno. Pijo IX. kaže dakle stvarno isto, što i navedeni koncil.

Dokazi:

1. — Iz Sv. Pisma.

a) Iz Gen 2, 7: »I načini Gospodin Bog čovjeka od praha zemaljskoga i nadahnu mu u lice dah životni, tako da je čovjek postao živo biće«.

α) Iz navedenog teksta najprije dokazujemo, da je duša uistinu forma ili lik tijela.

Forma ili lik jest ono, što tijelo, u koliko je još neodređeni subjekt ili elemenat, stavlja u određenu vrstu bića. No iz navedenog teksta je jasno, da je tijelo tvar praha, gliba, koja je po sebi još neodređena, da uopće primi život ili da primi ovu ili onu vrstu života, određena, uvrštena, postavljena u određenu vrstu živih bića, naime u ljudsku vrstu, po razumnoj duši, koju joj je ulio Bog. Kad je naime Bog u onu mrtvu tvar ili u organizam načinjen iz zemlje udahnuo dah života, postalo je živo biće. To jest onaj subjekt, koji je po sebi bio mrtav, postao je po razumnoj duši živo biće i to biće određene vrsti. Po tom dahu života naime dobio je čovjek i to, da naprosto bude

(201) Upravljena biskupu u Breslau 30. IV. 1860.

živ, i to, da bude razumno biće stvoreno na sliku Božju, više od sviju drugih bića. Duša je dakle razlog, da je tijelo došlo u okvir ljudskog bitka, ili drugim riječima, duša je čin ili lik, koji tijelo određuje, da bude ljudski bitak.

β) *Da je pak duša forma tijela po sebi i bitno (per se, essentialiter)*, ovako dokazujemo:

Navedene riječi (po sebi, bitno) znače, da je razumna duša forma tijela po sebi, neposredno po svojoj biti, a ne posredstvom neke druge duše ili forme. Te riječi nadalje znače, da se razumna duša tako sjedinjuje s tijelom, da iz sjedinjenja jednog i drugog nastaje neki supstancijalni, a ne akcidentalni subjekt. Da je tako, t. j., da u teologiji i u učenju Crkve ti izrazi imadu to značenje, očito je ponajprije iz onoga, što smo dosada kazali o značenju navedenih termina, nadalje iz pisma, koje je tajnik kongregacije *Vl. Csaki* po nalogu Pija IX. pisao rektoru univerze u *Lillu*, a u kojem stoji: »Oni naime dokumenti (to jest definicije Crkve, u kojima se za razumnu dušu kaže, da je forma tijela po sebi i bitno (per se et essentialiter), odnose se samo na učenje supstancijalnog jedinstva ljudske naravi«.

Da je duša u navedenom smislu po sebi i bitno forma tijela, opravdano izvode iz navedenog teksta Geneze.

αα) Da se ponajprije razumna duša po sebi, a ne posredstvom druge duše sjedinjuje s tijelom, očito je iz toga, što je u čovjeku samo jedna duša. ββ) Da pak spojem duše i tijela nastaje u supstancijalnom pogledu jedno po sebi, jedan supstancijalni bitak, očito je iz toga, što se u Genezi zbog pristupa razumne duše u tijelo kaže, da je čovjek postao živo biće. To jest nešto treće, različito od tijela i duše, što je počelo, koje izvodi sva djelovanja, koja se u Genezi pripisuju čovjeku. To naime živo biće, čovjek, nadijeva životinjama imena, uzimlje ženu, rađa s njome djecu i uopće izvršuje sva djelovanja, koja pretpostavljaju, da je čovjek jedna supstancija, bit i narav.

γ) Da je pak duša prava forma, a ne samo u moralnom, metaforičkom smislu, očito je iz toga, što Geneza govori o duši, koja je nešto različito od tijela, i koja fizički utječe, mijenja i supstancijalno preobražuje tijelo, u koje se ulijeva. Prah zemlje naime postaje po duši živo biće, koje je počelo novih djelovanja. To pak sve može proistjecati samo iz prave forme.

b) Iz drugih mjesta Sv. Pisma.

Sv. Pismo često tvrdi, da je čovjek sastavljen iz duše i tijela i to tako, da je taj sastavljeni subjekt iz duše i tijela supstancijalan, koji se razlikuje od svih drugih bića te ih sve nadvisuje zbog svoje razumne duše. To pak ne znači drugo, nego reći, da je razumna duša forma tijela po sebi i bitno.

Evo nekoliko mjesta Sv. Pisma. Crkv 12, 7: »Neka se prah vrati u zemlju, odakle bijaše, a duh se neka vrati k Bogu, koji ga je dao«. — Mt 10, 28: »Ne bojte se onih, koji ubijaju tijelo, a duše ne mogu ubiti, nego se više bojte onog, koji može dušu i tijelo pogubiti u paklu«. — Ezek 37, 3 sl.: »I reče (Gospodin) meni: Sine čovječji, držiš li, da će oživjeti kosti ove? . . . i reče mi . . . : i kazat ćeš im: suhe kosti čujte riječ Gospodnju. Ovo kaže Gospodin Bog kostima ovima: evo ja ću unijeti u vas duh i živjet ćete i znat ćete, da sam ja Gospodin . . . I proricao sam, kao što mi je zapovijedio, i ušao je u njih duh, i oživješe«.

Na svim ovim mjestima spominju se samo tijelo i duša kao elementi, koji sačinjavaju čovjeka. Bitak pak čovječji zavisi od duše, jer zbog duše i po duši kosti, o kojima govori Ezekijel, živu i znadu Gospodina, t. j. imadu i sjetilni i razumni život. Da je to nadalje razumna duša, jasno je ponajprije zato, jer se po njoj s jedne strane spoznaje Bog, što je svojstvo razumne duše, a s druge strane duša, koja je samo pod Božjom moći, koja se ostavivši tijelo vraća k Bogu, jest besmrtna duša, te stoga duhovna i razumna.
Ovakav sastav čovjeka iz duše i tijela ne znači drugo, nego da je razumna duša forma tijela po sebi i bitno.

2. — ~~Dokaz~~ Iz tradicije.

a) Po tradiciji u čovjeku je samo jedna i to razumna duša, koja oživljuje materiju i s njome se sjedinjuje u jednu narav. Naveli smo u potvrdu te tvrdnje mnogo otačkih svjedočanstava dokazuju, da je u čovjeku samo jedna razumna duša i da ona s tijelom čini jednu narav. No ni materija ne bi bila uistinu oživljena, a ne bi ni postojala jedna narav, kad duša ne bi s tijelom bila sjedinjena po sebi, nego samo per accidens, ili samo po svome djelovanju ili posredstvom koje druge forme. Slijedi dakle, da je duša po sebi i bitno forma tijela.
b) Patristička nauka u ovom pogledu došla je do izražaja osobito prigodom kristološke hereze Apolinara, biskupa u Laodiciji († 390).

Znamenita je izjava sv. Augustina o apolinaristima. »Htjeli su, da on (Krist) imade nerazumnu dušu, a razumnu su porekli; dali su mu dušu živine, a odnijeli (dušu) čovjeka« (In Joan tr. 47, 9). On nadalje kaže: »Od (razumne) duše čovjeku je osjetilo i život« (De Civ. Dei 21, 3, 2).

c) Od osobite je važnosti za dokaz naše tvrdnje načelo, aksiom, koji su crkveni oci postavili protiv arijanizma i apolinarizma: »Riječ je uzela tijelo po duši (mediante anima)«. Smisao je ovaj: Riječ je mogla i smjela tijelo uzeti u hipostatsku vezu jedino u slučaju, ako je uzela razumnu dušu. Uzeti naime tijelo, koje bi bilo bez duše ili bi imalo samo životinjsku dušu (ψυχὴ ζωτικὴ ἄλογος), ne bi se ni dolikovalo Bogu niti bi moglo poslužiti svrsi otkupljenja. Time je ujedno izrečeno, da čovjeka na unutarnji način sastavlja onakvo meso, tijelo, koje je oživljeno po duhovnoj duši kao bitnoj ili supstancijalnoj formi, i da samo takvo tijelo sačinjava ljudsku Kristovu narav. I doista sv. oci iza arijevsko-apolinareve hereze mnogo naglasuju u čovjeku »razumnost mesa«. Tako Ćiril Aleks.: »σῶμα ψυχωθὲν νοερῶς«, a Sofronije: σὰρξ ἔμψυχος λογική. Dakako sv. oci ne naglasuju razumnost tijela u smislu hilozoističkog panpsihizma, nego u smislu definicije koncila u Vienni.

3. — **Iz razuma.**

Razumna duša jest bez ikakve sumnje životno počelo čovjeka. Nema najme nikakve sumnje, da je životno počelo vegetativna i senzitivna duša. No budući da je razumna duša istovetna s vegetativnom i senzitivnom, slijedi, da je razumna duša svakako životno počelo čovjeka. No životno počelo jest nužno, uistinu, po sebi i bitno supstancijalna forma. Životno počelo jest forma uistinu, t. j. supstancijalna forma u pravom smislu, jer je život nešto fizičko i unutarnje. To je počelo forma po sebi, t. j. neposredna forma, što slijedi iz jedinosti duše. To je počelo bitna forma, jer se sjedinjuje s tijelom u jednu narav i jednu supstanciju. Slijedi dakle, da je razumna duša forma tijela uistinu, po sebi i bitno.

Donat, Psychologia, 393; J. B. Wimmer, De anima intellectiva ut forma corporis: ZkTh 4 (1919), 581—588; Beraza, N. dj. 622—631; Huarte, De Deo creante et elevante, 238 sl.; Pohle-Gierens, I. 414—415; H. Mazzella, II. 388—389; Boyer, N. dj. 171 sl.

§ 23. — U ČOVJEKU JE SAMO JEDNA SUPSTANCIJALNA FORMA, RAZUMNA DUŠA, KOJA SE NEPOSREDNO SJEDINJUJE S PRATVARI (MATERIA PRIMA).

Iz dosadanjeg raspravljanja je očito, da sve životno savršenstvo, koje se nalazi u čovjeku, proizlazi iz razumne duše. Stoga nauka, da je razumna duša forma (lik) tijela, znači barem to, da je duša čin, koji materiju određuje za život. Razumna duša jest stoga u čovjeku jedina forma svakog života, ne samo razumnog nego i osjetnog i vegetativnog. No nastaje pitanje, da li je razumna duša i naprosto jedna i jedina supstancijalna forma tako, da o njoj zavisi ne samo savršenstvo života, nego svaka savršenost, koja je u čovjeku.

I. Različita mišljenja.

1. — Hilomorfizam.

Hilomorfizam uči, da među tjelesima postoji supstancijalna razlika. Tu supstancijalnu razliku tumači hilomorfizam sastavom tjelesa iz materije i supstancijalne forme (ὕλη = materia, tvar; μορφή = forma, lik. Hilomorfizam imade više oblika.

a) Tomistička škola uči, da je u svakom živom biću samo jedna forma. Od te jedne forme prima pratvar (materia prima) sve svoje vrsno određenje. To jest, od te jedne forme dobiva pratvar i to, da bude tijelo, i to, da bude živa. Forma se dakle neposredno saopćuje pratvari i nju vrsno (specifički) opredjeljuje, da bude biće ove ili one vrste. Pratvar dakle ne postaje tijelo po nekoj formi tjelesnosti (forma corporeitatis), živo biće po novoj formi, duši, koja bi k formi tjelesnosti pridošla, nego duša, koja u sebi imade savršenost nižih formi, daje pratvari jedno i drugo, t. j. i da bude tijelo, i da bude živo biće.

b) Skotistička škola drži, da su u živim tjelesima dvije forme. Forma ili lik tjelesnosti (forma corporeitatis) oblikuje pratvar u tijelo. To je oblikovanje potrebno, da se može uliti i saopćiti duša. Druga je forma razumna duša, koja se spaja s materijom, koliko je već po podređenoj formi tjelesnosti oblikovana u tijelo.

c) Mnogi suvremeni skolastici dopuštaju u sastavljenom tijelu mnogo supstancijalnih formi.

Oni naime tvrde, da u sastavljenom tijelu ostaju forme elemenata, no k njima nadolazi nova forma (forma compositi), koja ih ujedinjuje, dajući im neko više opredjeljenje. Kod raspadanja ova forma od elemenata odstupa, nje naprosto nestaje. Ovo se zove supstancijalna manja promjena (mutatio substantialis minor) u opreci prema tomističkoj, većoj supstancijalnoj promjeni (m. subst. major), po kojoj kod spoja elementi gube svoju formu tako, da ostane gola pratvar, s kojom se onda spaja jedna jedina forma sastavljenog tijela. Ovo mišljenje (o manjoj supstancijalnoj promjeni) prihvaćaju sve više moderni skolastici, koji teže dovesti peripatetičku nauku u sklad s fizikom i kemijom. Među starima naučavali su ga Albert Veliki i Toleto. Lugo i drugi držali su ga vjerojatnim. Među mlađima zastupa ga osobito Donat.

2. — **Atomizam.**

Atomizam je teorija, po kojoj se tjelesa sastoje iz vrlo malenih, nepromjenljivih i nedjeljivih tjelešaca, koja se baš zato zovu atomi (nedjeljivi). Dijelovi tijela prema tome nijesu međusobno povezani u supstancijalno jedinstvo. Među njima je samo akcidentalna povezanost. Dosljedno i razlika među tjelesima nije supstancijalna nego samo akcidentalna.

Dvije su vrste atomizma:

a) Atomizam čisti ili adinamički (zove se i filozofski i mehanički).

Uči, da su atomi po biti jednostavni tako, da nijesu sastavljeni ni u fizičkom ni u metafizičkom pogledu. Atomi, koji sastavljaju tjelesa, nemaju nikakvih specifičnih svojih unutarnjih sila i vlastitosti. Oni dakle imaju samo općenita svojstva, koja im pripadaju zbog tjelesnosti, kao što su protežnost i neprobojnost. Oni stoga mogu biti samo nosioci vanjskog mehaničkog gibanja. Razna tjelesa i sve pojave fizičkog svijeta tumače se kao plod ili učinak mehaničkog gibanja i raznovrsnog prostornog razređenja atoma. Tjelesa se prema tome ne razlikuju supstancijalno nego samo akcidentalno, t. j. raznolikom razredbom atoma, koja je plod raznolikosti gibanja atoma.
Nekoć su ovaj dinamizam naučavali: Leukip (V. st. pr. Kr.), Demokrit (460—370 pr. Kr.), Epikur (341—270 pr. Kr.), Lukrecije (95—52 pr. Kr.). Obnovili su ga Descartes (1596—1650) i

G a s s e n d i (1592—1655). U novije doba mnogima se svida, no razni ga na razni način tumače. Neki ga primjenjuju na sve pojave svijeta tako, da ne isključuju ni razumskog života (mehanički atomizam-monizam: zastupnici V o g t, F e u e r b a c h, M o l e s c h o t t). Drugi, koji su protiv materijalizma, uče, da se osim psihičkog života sve drugo zbiva mehanički. Treći opet suzuju atomizam samo na anorganski svijet.

Čisti ili a d i n a m i č k i a t o m i z a m dolazi pod imenima: m a t e r i j a l i s t i č k i a t o m i z a m, u koliko teoriju čistog atomizma proteže i na psihičke pojave te osjetno i intelektualno djelovanje poima kao mehaničko gibanje atoma mozga i živaca. Z o v e s e i m e h a n i č k i m o n i z a m. Svršnost kod razredivanja atoma, da naime nastane ovo ili ono biće, pripisuje slučaju, a ne razumnom uzroku.

Takav atomizam uče materijalisti svìju vjekova, napose naših dana.

b) D i n a m i č k i (u b l a ž e n i) a t o m i z a m.

On postavlja toliko vrsta atoma, koliko imade kemički jednostavnih elemenata. Ti atomi imadu razne specifičke sile i svojstva.

Razlika sastavljenih tjelesa jest stoga u tome, što postoji razan položaj atoma, privlačenje, odbijanje i t. d.

Danas gotovo svi, koji se bave prirodnim znanostima, tumače sve fizičke i kemičke pojave pomoću atoma, kojima općenito pridijevaju specifične sile. Ti znanstvenjaci razlikuju između atoma i molekula. Atomi su najmanje čestice kemičkih elemenata, koje ulaze u kemički spoj, a molekule najmanje čestice kemički sastavljenih tjelesa. U najnovije su doba neke pojave, osobito radioaktivne, dovele fizičare do toga, da tvrde, da ono, što se je do sada smatralo elementom, nije elemenat u najstrožem smislu, i da ona tjelešca, koja su se smatrala elementima, nijesu u najstrožem smislu atomi, nego su dalje djeljivi u elektrone i neku jezgru (nucleus).

3. — **Hilomerizam.**

T o j e t e o r i j a, k o j a s t o j i u s r e d i n i i z m e đ u h i l o m o r f i z m a i a t o m i z m a.

Kod organskih bića dopušta hilomerizam sastav iz materije i supstancijalne forme (hylomorphismus biologicus). Za anorganska pak tjelesa uči, da su sastavljena iz materijalnih supstancijalnih dijelova. On razlikuje materijalne supstancijalne dijelove i tjelesa. Materijalni

supstancijalni dijelovi zovu se atomi. To su podatomske materijalne supstancije. Tjelesa (elementarna tjelesa) su atomi, koji su međusobno povezani i snabdjeveni izvjesnom energijom, silom. Ova se teorija zove stoga hylosystemismus i hylodynamismus.

II. Najvjerojatnije se čini mišljenje sv. Tome i tomista.

Dokazi za nj jesu ovi:

1. — **Iz duše i tijela nastaje jedna narav. No iz dvaju počela ne može nastati jedna narav, osim, ako je jedno počelo čista mogućnost, još neodređena u redu bitka (pratvar, materia prima), a drugo počelo prvi supstancijalni čin, koji se s pratvari kao čistom mogućnosti, u sebi neodređenom, sjedinjuje i određuje je, da bude ovo ili ono biće.**

Ova je tvrdnja očita. Da naime iz dvaju počela nastane jedna narav, potrebno je, da se tako među sobom povežu, da iz jednog i drugog izlazi brojem jedno djelovanje .No to ne može biti, ako jedno počelo nije čista mogućnost, u redu bitka neodređena, a drugo supstancijalni čin, koji prvo počelo određuje i stavlja na stalni stupanj bitka. Kad bi naime jedno i drugo počelo bilo čin (actus), imali bismo dva supstancijalna čina, i dvostruki bitak po sebi (duplex esse per se). No ono, što bivstvuje po sebi, to i djeluje po sebi. Iz svakog bi dakle počela izlazilo njegovo djelovanje, i dosljedno, ne bi iz jednog i drugog počela nastalo jedno jedino počelo djelovanja.

2. — **Ako duša ne daje tjelesni bitak (esse corporis), nego ako su duša i tijelo dvije različite supstancije, onda bi se moralo reći, da duša oblikuje tijelo, ili u koliko mu je najbliže prisutna, ili u koliko ga giba, ili u koliko u njemu prouzročuje neki način (modus), koji tijelo određuje (modificat). No ne može se reći ni jedno ni drugo ni treće.**

Ne može se reći prvo, jer i anđeo može biti tijelu najtjesnije prisutan, a ipak ga ne oblikuje. I Bog je tijelu najbliži, a ipak ga ne oblikuje. Ne može se reći ni drugo. Ako naime tijelo ne giba samo sebe, nego biva gibano od duše, ne može ono biti živo, pa ni duša ne bi bila forma, koja oblikuje, nego samo forma, koja bivstvuje u sebi te je samo pokretač (motor) tijela. Ne može se reći ni treće, jer kada tijelo ne bi formalno živjelo po duši nego po onom načinu, život ne bi tijelu bio nešto supstancijalno nego akcidentalno. Duša ne bi bila neposredna forma tijela, nego samo posredna.

3. — **Iz supstancijalnih promjena.**

U prirodi postoje supstancijalne promjene, što n. pr. dokazuje proces hranjenja, gdje se potpuna supstancija (biljna, životinjska) mijenja i ulazi u supstancijalnu vezu čovjeka ili životinje. No ta supstancijalna promjena zbiva se tako, da jedan supstancijalni dio, t. j. onaj, koji određuje materiju u redu anorganskog tijela, prestane biti i na njegovo mjesto dođe druga supstancijalna forma, naime vegetativna i senzitivna duša. Slijedi dakle, da se razumna duša neposredno sjedinjuje s pratvari.

4. — **Argumenat sv. Tome.** Svaka supstancijalna forma daje potpuni supstancijalni bitak. Odatle slijedi, da sve, što k biću pridolazi iza toga, t. j., kad već imade supstancijalni bitak, ne može biti nešto supstancijalno, nego samo akcidentalno. Duša dakle, koja je bez dvojbe supstancijalna forma čovječja, jest prva i jedina supstancijalna forma, koja se neposredno sjedinjuje s pratvari.

Napomene:

I. Može li se definicija sabora u Vienni uzeti kao potvrda tomističke nauke, da je razumna duša jedina forma čovječjeg tijela?

U vezi s definicijom vienneškog sabora, da je duša forma tijela po samoj sebi i bitno, nastalo je pitanje, da li se saborska definicija može uzeti kao potvrda aristotelo-skolastičkog hilemorfizma, t. j. filozofske nauke o supstancijalnom sastavu sviju tjelesa iz supstancijalne forme i pratvari (forma substantialis et materia prima), odnosno, da li se navedena definicija može smatrati potvrdom teze, da je razumna duša neposredno sjedinjena s pratvari (materia prima, ὕλη πρώτη) mjesto s već oblikovanim tijelom.

1. — **Razna mišljenja.**

a) K a r d. Z i g l i a r a O. P. misli, da nakana koncila vienneškog nije bila osuditi nauku, da su u čovjeku dvije duše, nego odrediti narav sjedinjenja duše i tijela. Htijući definirati način sjedinjenja duše i tijela, koncil je, kaže Z i g l i a r a, definirao, da je to onaj posebni način sjedinjenja između duše kao forme i tijela kao mate-

rije, kako ga naučava peripatetičko mišljenje, t. j. da je duša neposredno sjedinjena s pratvari (materia prima) i nju oblikuje (202).

b) P. Palmieri D. J. uči, da je koncil definirao troje: a) da je u čovjeku jedno životno počelo; b) da to jedno počelo jest samo razumno počelo; c) da se to jedno, razumno počelo ne sjedinjuje s tijelom na izvanji način, per accidens, t. j. kao onaj, koji giba i onaj, koji biva giban, niti posredstvom drugog kojeg počela, nego kao njegova forma, po sebi i bitno (per se et essentialiter). T. j. Palmieri dopušta, da je koncil definirao način sjedinjenja između razumne duše i tijela, ali izraz per se i essentialiter isključuje samo sjedinjenje per accidens, onakvo, kakvo je između onoga, koji giba, i koji biva giban, budući da je duša forma tijela po sebi i bitno, per se i essentialiter, i u slučaju, ako se narav sjedinjenja tumači bilo u smislu tomističkom, bilo u smislu skotističkom bilo u atomističkom ili dinamističkom. Dosljedno drži Palmieri, da je svakom katoliku, a da time ne vrijeđa definiciju koncila u Vienni, slobodno pristajati uz bilo koji od navedenih načina sjedinjenja, koji se inače čini vjerojatnim (203).

2. — **Budući da se svi slažu u tome, da je koncil u Vienni svojom definicijom osudio nauku P. J. Olivija, to je za ispravno shvaćanje koncilske definicije važno, što je učio P. J. Olivi.**

Nauka Olivijeva o sjedinjenju razumne duše s tijelom jest ova:

a) Razumna duša nije jedinstvena supstancija nego sastavljena iz neke duhovne tvari (materia spiritualis) i forme, koja se sastoji iz triju dijelova: vegetativnog, senzitivnog i misaonog (intelektivnog). Razumna duša nije forma tijela po svojoj materiji, niti se neposredno sjedinjuje s tijelom po misaonom ili intelektivnom svojem dijelu, nego po vegetativnom i senzitivnom dijelu.

b) Premda intelektivni dio duše nije forma tijela, ipak se, kaže Olivi, sjedinjuje s dušom supstancijalno i najuže. To se zbiva zato i po tom, što je vegetativna i senzitivna duša, koja je kao forma neposredno sjedinjena s tijelom, duhovnom materijom povezana s intelektivnom dušom. To je dovoljno za to, da se može reći, da su tijelo i intelektivna duša dijelovi jednog supstancijalnog bića.

(202) Card. Zigliara, Psychol. l. 2 c. 1 a. 1. n. 9.; De mente Concilii Viennensis; Romae 1878. s. 101.
(203) Palmieri, De Deo creante. s. 26, s. 244.

c) Kad bi vegetativni, senzitivni i intelektivni dio bile kao tri moći duše, onda bi se moralo reći, da razumna duša čitavom svojom biti oblikuje tijelo i s njime se sjedinjuje. Budući pak da to nijesu tri moći, nego tri bitna dijela razumne duše, koja je u svojoj biti sastavljena, treba reći, da razumna duša nije forma tijela po svom intelektivnom dijelu. Olivi navodi razlog taj, jer bi inače ili tijelo postalo besmrtno, duhovno i slobodno, ili bi duša izgubila slobodu, duhovnost i besmrtnost.

3. — **Izloživši Olivijevu nauku važno je pitanje, u koliko je ona njegova osebujnost.** Na to odgovaramo, da je Oliviju vlastito, različito od drugih to, da je razumna duša tako forma tijela, da mu nije forma po svim dijelovima svoje biti. Načinivši naime razliku između vegetativnog, senzitivnog i intelektivnog dijela razumne duše ustvrdio je, da je razumna duša forma tijela po vegetativnom i senzitivnom dijelu, a ne po intelektivnom.

Kako se vidi, važno je za Olivijevu nauku, da njemu nije isto anima rationalis (razumna duša) i anima intellectiva (misaona duša). Po njemu je razumna duša sastavljena bit, čiji je jedan bitni dio misaoni, intelektivni elemenat. Zato kod Olivija nikad ne dolazi termin intellectiva, nego pars intellectiva animae rationalis (misaoni dio razumne duše). Posebno je kod Olivija i to, da se intelektivni dio razumne duše ne sjedinjuje doduše s tijelom kao forma, ali je s tijelom supstancijalno sjedinjen tako, da po Oliviju postoji razlika između formalnog i supstancijalnog sjedinjenja intelektivne duše i tijela.

Samo ovo, što je navedeno, jest specijalna, osebujna nauka Olivijeva. Nije naime osebujno njemu to, što uči, da je razumna duša sastavljena iz duhovne materije i forme, jer su to u ono doba učili i mnogi drugi, koji su tu nauku pače prenosili na svaki stvoreni duh. Tako n. pr. sv. Bonaventura. Isto su tako mnogi osim P. Olivija učili to, da postoje tri bitna dijela duše kao supstancije, koji su između sebe stvarno različiti.

Njemu je dakle osebujno to, da samo vegetativni i senzitivni dio duše oblikuje tijelo, dok intelektivni dio nije forma tijela po sebi i zbog sebe nego samo posredstvom vegetativne i senzitivne duše, s kojima je združen po duhovnoj materiji. Kraj toga Olivi je učio, da intelektivni dio duše utječe na senzitivni

i vegetativni samo kao njihov vanjski pokretač (motor) tako, da se ne može govoriti o formalnom nego samo o dinamičkom jedinstvu između intelektivne duše i tijela.

4. — **Iz ovog, što je rečeno, može se lahko odrediti, što je definirano, a što nije definirano na koncilu vieneškom.**

a) Definirano je, da je razumna ili intelektivna duša po sebi forma ljudskog tijela. To jest razumna duša jest forma tijela ne samo po svome vegetativnom i senzitivnom dijelu, kako hoće Olivi, nego i po intelektivnom dijelu tako, da je sam intelektivni elemenat razumne duše po svojoj biti forma tijela.

Da se vidi opravdanost ovog zaključka, treba imati na pameti, da je Olivi pravio razliku između razumne (rationalis) i misaone (intellectiva) duše, dok koncil ne jedamput, nego tri put govori: anima rationalis seu intellectiva (duša razumna ili misaona) htijući time jasno reći, da je razumna duša forma tijela ne samo po vegetativnom i senzitivnom nego i po intelektivnom elementu.

Stoga riječi: per se — po sebi ne upotrebljava koncil u opreci prema: per accidens, nego u opreci prema: per aliud, po drugome. To jest, koncil kaže: razumna duša je forma tijela per se, po sebi, a ne po drugom (per aliud). T. i. nije forma po vegetativnom ili senzitivnom dijelu nego po samoj sebi.

b) Isto je značenje u koncilskoj definiciji riječi: essentialiter, bitno.

Ne upotrebljava naime koncil tu riječ u opreci prema: accidentaliter, nego je smisao koncila, da je razumna ili intelektivna duša forma tijela ne samo po svome bitnom vegetativnom i senzitivnom dijelu, nego također i po biti intelektivne duše tako, da je sam intelektivni bitni elemenat duše forma ljudskog tijela.

Dakako time nije rečeno, da riječi: per se i essentialiter ne znače, da je sjedinjenje između tijela i duše supstancijalno, nego akcidentalno. Koncil je naime htio odrediti ili definirati i supstancijalno sjedinjenje čovjeka, koji sastoji iz tijela i razumne ili intelektivne duše. Za supstancijalno pak sjedinjenje nužno se traži, da se tijelo i duša ne sjedine kao supstancija i njezin akcident, nego kao dva supstancijalna počela, s ciljem, da nastane sastavljeno biće, koje je u redu supstancije i naravi jedno po sebi (unum per se).

No ono, što je koncil imao prvo pred očima jest, da odredi, kakvo je sjedinjenje između razumne

i l i i n t e l e k t i v n e d u š e i t i j e l a. Razlog je taj, što je baš to bilo ono, u čemu je griješio O l i v i. Ako se naime kaže, da duša sastoji iz triju bitnih dijelova između sebe stvarno različitih, i ako dodaš, da se intelektivni dio ne sjedinjuje s tijelom kao forma, onda ne ostaje drugo nego reći, da je intelektivni dio duše nešto, što ostaje izvan tijela, nešto, što bivstvuje uz senzitivno i vegetativno tijelo.

5. — **Jedinost (unicitas) duše nije bio direktni objekt definicije vieneškog koncila, niti je stoga bila direktna namjera koncila osuditi nauku o mnoštvu duša.** Razlog je taj, jer ni O l i v i nije poricao, da je u čovjeku samo jedna duša, niti su ga zbog toga ikada protivnici optuživali. Doduše moglo bi se iz O l i v i j e v i h načela zaključiti, da imade više duša. Zato je s osudom Olivijeve nauke i mnoštvo duša osuđeno, no samo indirektno i virtualno.

6. — **Nije directe osuđena ni Olivijeva nauka, da je razumna duša sastavljena iz tri formalna dijela, koji su međusobno stvarno različiti. To su uz Olivija učili i drugi i nijesu bili osuđeni.**
Ovaj sastav duše obuhvaćen je osudom vieneškog koncila samo indirektno, koliko se, dopustivši taj sastav, više ne može dokazati ono, što koncil tvrdi, naime, da je intelektivno počelo po sebi i bitno forma tijela.

7. — **Na pitanje, da li je koncil htio reći, da je razumna duša forma tijela u smislu peripatetičko-tomističkom, t. j., da se duša neposredno spaja s pratvari (materia prima), a ne s tijelom kao takvim (mesom, kostima i t. d.), odgovaramo:**
Koncil to nije htio. Razlog je ove tvrdnje taj, što to nije bilo u okviru onoga, što je koncil htio definirati, niti se u potvrdu toga može naći kakvih dokaza ili dokumenata onog vremena.
Prema tome može tkogod reći, da je peripatetičko-tomistička nauka o sastavu tjelesa po neposrednom sjedinjenju forme s pratvari bolje u skladu s definicijom koncila vieneškog, ali se mogu, a da se ne povrijedi definicija koncila, zastupati i druga mišljenja. K o n c i l j e h t i o s a m o d e f i n i r a t i f o r m a l n o i s u p s t a n c i j a l n o s j e d i n j e n j e i n t e l e k t i v n o g p o č e l a s t i j e l o m. Ako dakle tko to drži, da se za tumačenje naravi toga jedinstva posluži bilo mišljenjem tomističkim, bilo skotističkim bilo atomo-dinamističkim, dekreti Crkve to ne priječe. D a s e u d o v o l j i d e f i n i c i j i

koncila, dosta je vjerovati, da razumna duša kao neposredna bitna forma oživljuje ljudsko tijelo (a ne pratvar).

To je jasno još iz ovih razloga:

Baš u to vrijeme bila je tomistička nauka među bogoslovima malo obljubljena, a definiciju vieneškog sabora sastavljali su baš skotistički bogoslovi. Malo je stoga vjerojatno, da su franjevački bogoslovi dopustili, da koncil osudi nauku njihova reda, koja je učila, da postoji posebna forma tjelesnosti (corporeitatis).

Za dokaz služi i auktoritet pape Pija IX. Dne 5. VI. 1877 naime napisao je Vlad. Czaki, tajnik Kongregacije za izvanredne poslove, po nalogu pape Pija IX. pismo na rektora sveučilišta u Lillu, Ed. Hauteaert-a, u kojem se osuđuje kao gruba zloporaba svako ekstremno tumačenje papinskih i koncilskih odredaba na račun netomista.

Povod je pisma bio ovaj. Papa Pijo IX. pisao je 23. VII. 1874 apostolsko pismo Al. Travagljniu, osnivaču filozofsko-medicinskog društva, u kojem će braniti nauku predloženu od koncila i sv. Stolice »a poimence načela anđeoskog učitelja o sjedinjenju razumne duše s ljudskim tijelom i o supstancijalnoj formi i pratvari (materia prima)«. — Kraj toga je isti papa bio pisao pismo kard. Geisselu, nadb. u Kölnu (15. VII. 1857), u kojem se osuđuje Güntherova nauka i posebice se ističe, »da se u Güntherovim knjigama povrijeđuje katoličko mišljenje i nauka o čovjeku, koji je od tijela i duše tako sastavljen, da je duša, i to razumna, prava, po sebi i neposredno forma tijela« (D B. 1655). Kad su iz ovih dokumenata neki zaključivali, da svaki katolik mora držati nauku sv. Tome o neposrednom sjedinjenju razumne duše s pratvari, te su zbog toga nastale neke svađe, napisao je Vl. Czaki po nalogu Pija IX. gore spomenuto pismo, u kojem stoji i ovo: a) »Teško zlorabe pisma, koja je Njegova Svetost... poslala doktoru Travaglini, a u kojima se hvali djelo od njega poduzeto, svi oni, koji odatle tvrde, da je Njegova Svetost tom preporukom htjela osuditi neke sisteme oprečne onomu, koji su o pratvari (materia prima) i supstancijalnoj formi tjelesa usvojili isti učitelj i njegovi drugovi«. — U navedenom pismu nadalje stoji:

b) »Za osudu tih drugih sistema katoličkih škola nikako se s pravom ne može iznijeti pismo poslano od vrhovnog svećenika uzor.

kard. nadbiskupu kölnskom ili preč. biskupu breslavskom, bilo koji drugi dekreti i definicije Crkve. Oni naime dokumenti odnose se samo na učenje supstancijalnog jedinstva ljudske naravi (ad docendam unitatem substantialem naturae humanae)... koja sastoji iz dviju djelomičnih supstancija, iz tijela naime i razumne duše, stoga se ti dokumenti odnose na bogoslovsku nauku, dok se one prepirke, koje su nedavno nastale... obaziru samo na filozofske nauke, o kojima katoličke škole razna mišljenja slijede i slijediti mogu, jer najviši crkveni auktoritet nikad nije o jednom donio sud, koji bi drugo isključivao«.

8. — Iz rečenog je također jasno, da ni to nije definirano, da je razumna duša jedina forma tijela. Ako je naime bez povrede crkvenih dekreta slobodno braniti skotističko mišljenje ili bilo koje drugo, koje čuva supstancijalno čovječje jedinstvo, slobodno je također sa skotistima učiti, da osim razumne duše postoji forma ili lik tjelesnosti (forma corporeitatis).

I doista su i za vrijeme koncila i iza njega mnogi učili, da uz razumnu dušu postoji lik tjelesnosti — forma corporeitatis. Vieneški koncil (ekumenski XV.) držan je od g. 1311—1312. Malo pak prije cvali su slavni bogoslovi Aleksandar Hal. (doctor irrefragabilis, † 1245), sv. Bonaventura († 1274, doctor seraphicus); Henrik Gandavenski († 1293, doctor sollemnis); Rikard od Villa Media († 1300, doctor solidus); Ivan Skot († 1308, doctor subtilis). Za vrijeme koncila odlikovali su se Francisko Mayron († 1325, doctor illuminatus); Durando († 1333, doctor resolutissimus); Ivan Baccon († 1346) i mnogi drugi. No svi su ovi, kao i njihovi pristalice, učili, da su u ljudskom tijelu dvije forme, jedna, koja daje bitak tijelu (esse corporis), a druga, naime razumna duša, koja daje bitak živog bića. Što više Petar Aureolus, koji je cvao u ovo doba (1280—1340), piše: »Da u oživljenom biću (in animato) nije nego samo jedna forma, jest uistinu nova filozofija« (In 4 dist. a. 1).

I u kasnijim vjekovima živjelo je ovo mišljenje ne samo među skotistima nego i među drugim bogoslovima. Tako je na pr. držao Conninck, Tanner, Mayr, Kard. Ptolomej, Lessius,

koji kaže: »Ovo mi se mišljenje uvijek sviđalo te je zajedničko (mišljenje) liječnika« (De perfec. div. l. J/ 12, c. 16. n. 122).

Ističemo također ponovno, da je formula definicije vieneškog sabora o formi ili liku tijela pripravljena od franjevaca. Već g. 1283 naime održan je po nalogu o. generala u Parizu zbor franjevaca, na kojem su osuđene 34 propozicije P. J. Olivija, redovnika istog reda. Na tom zboru predloženo je P. Oliviju, da potpiše ovu propoziciju: »Anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis humani«. On je tu propoziciju i potpisao.

No kad su iza njegove smrti (g. 1297) nastale vrlo žestoke prepirke, htio je papa Klement V., da na sazvanom vieneškom koncilu bude propozicija, koja je P. Oliviju bila predložena na potpis, i svečano definirana. No budući, da su sastavljači navedene formule bili zastupnici mišljenja, da su u čovjeku dvije forme, jasno je, da se definicija vieneškog sabora ne može uzeti kao potvrda tomističke nauke o samo jednoj formi u čovjeku.

II. Da li se može naučavati, da imade u čovjeku više formi?

Hilomorfizam uči, kako smo vidjeli, da svako naravno tijelo nastaje spojem dvaju supstancijalnih počela: pratvari (materia prima) i supstancijalnog lika (forme).

Vidjeli smo također, da u živim tjelesima supstancijalna forma s tijelom čini jednu supstanciju i narav. No pitanje je sada, da li je tijelo, koje ta forma oblikuje, uistinu prva tvar ili je pak ono već neka određena organizirana tvar. Sv. Toma i tomiste kažu, kako smo vidjeli, da u svakom tijelu može biti samo jedna forma, koja prvu materiju određuje u sve čovječje sastojine, na pr. u meso, kosti, žile, tetive, živce i t. d. Po mišljenju dakle tomista nemaju atomi i molekule u tijelu nikakvih zasebnih formi nego ono, što bi proizvodile te forme, proizvodi duša, koja je jedina forma u ljudskom tijelu. Forma pojedinih elemenata ostaje u tjelesima samo na virtualni način.

No postoji, kako vidjesmo, i drugo mišljenje. Ono kaže, da u sastavljenom tijelu ostaju forme elemenata, te da k njima nadolazi još neka nova forma, koja svim elementima i svemu, što je u biću, daje neko više opredjeljenje. Kod raspadanja tijela ova najviša forma naprosto se gubi. — Ovakvo su mišljenje imali mnogi skolastici prije sv. Tome, a kasnije, kako smo vidjeli, napose skotisti, koji su osim

duše u čovjeku postavljali posebnu formu za tijelo (forma corporeitatis). Danas pogotovo imade mnogo onih, koji oslanjajući se na podatke i zasade suvremene fizike i kemije dopuštaju u sastavljenim tjelesima više formi.

S bogoslovskog gledišta nema nikakve sumnje, da se ovo stanovište može zastupati te ga uistinu i zastupaju mnogi ugledni bogoslovi i filozofi.

Promatrajući pitanje s filozofskog gledišta mišljenja su podijeljena. Mi smo naveli razloge, koji govore za opstojnost samo jedne forme.

No navesti ćemo i one razloge, koje za svoje mišljenje iznose zastupnici opstojnosti više formi. Ti su razlozi u glavnome ovi: Ako u nekom kemičkom spoju ostaju nepromijenjeni elementi, iz kojih je taj spoj nastao, onda je očito, da u kemičkom spoju ostaju i forme tih elemenata. No poznato je, da se kod analize kemijskih spojeva pojavljuju oni isti elementi, koji su postojali prije spoja. No to bi bilo nerazumljivo, kad u spojevima ne bi elementi, koji su u njih ušli, ostali formalno, t. j. sa svojim specifičnim određenjem ili formom, koju su imali prije.

Kraj toga je utvrđeno, da u spojevima ostaje posve ista atomska teža elemenata, njihova radioaktivnost, kemička valencija, munjinska kakvoća kao i specifična toplina (t. j. količina topline potrebne za ugrijanje jednog grama nekog tijela za jedan stupanj). Što se pak tiče novih kakvoća u spojevima, kao na pr. da se u njima pokazuje drugačija rastvorljivost, isparivanje, tvrdoća, ukus, miris i t. d., to se može, kažu, dostatno protumačiti drugačijim rasporedajem atoma, čime je preinačeno i njihovo djelovanje, a ne sile.

Za opstojnost više formi u ljudskom tijelu napose navode ove razloge: Duša se spaja s tijelom. No to tijelo u času spajanja već posjeduje stalna, određena svojstva i kakvoće te određenu organizaciju i ustrojstvo. Čovjek se naime rađa s različitim sposobnostima i kakvoćama spola, rase i nasljedstva, za koje se nužno mora reći, da ih donose roditelji te ih prema tome treba pomišljati kao neku savršenost, formu, koja ne dolazi od duše. Nadalje pojedini dijelovi organskog tijela posjeduju razne kemijske sastavine, koje se prema kemijskim utjecajima ponašaju kao i one izvan tijela. Kad bi stoga duša na pr. lišavala hranu njezinih formi, pa bi primala samo materiju, kojoj bi davala prvo određenje, nerazumljivo je, zašto bi onda samo neka

materija bila korisna i sposobna za hranu, i zašto su u bolesti potrebni baš određeni lijekovi.

Iznose nadalje i to, da je teško razumjeti, da duhovna duša bude supstancijalni sastavni dio tijela, koje je materijalno. Isto tako iznose kao teškoću, što bi u slučaju, da je u tijelu samo jedna forma i to razumna duša, morali dopustiti iza smrti ili neku posebnu formu tijela, t. zv. forma cadaverica, ili reći, da je odlaskom duše nastalo cijelo mnoštvo novih formi, koje odgovaraju pojedinim dijelovima novog organizma.

III. — Da li se smije naučavati atomizam?

1. — Čisti ili adinamički atomizam, koji uči, da su svi atomi jednaki i nemaju sila, koje bi istjecale iz njihove biti tako, da različitost tjelesa dolazi jedino od različitog položaja atoma, u sebi je neistinit i lažan. Očito je naime, da postoji rodna i specifična različnost i jednostavnih i sastavljenih tjelesa. No ako postoje atomi, koji su samo kolikoćom različiti, onda se specifična različnost, osobito jednostavnih tjelesa, ne da protumačiti.

2. — Atomizam dinamički uči, kao što smo vidjeli, da imade toliko vrsta atoma, koliko je kemički jednostavnih tjelesa. Atomi imadu različite specifične sile.

U okviru atomizma postoji napose t. zv. teorija elektrona, koju ćemo malo kasnije spomenuti.

Za dinamički atomizam ne postoje nikakvi filozofski razlozi, da se odbaci, no to u pretpostavci, da se dopusti, da su atomi ili zadnje sastavne čestice tijela sastavljene iz prve materije i forme, kao iz dvaju supstancijalnih počela, koja ga sastavljaju i čine određenom vrstom.

IV. — O teoriji elektrona.

Danas općenito svi, koji se bave eksperimentalnim znanostima, tumače fizičke i kemičke pojave pomoću atoma, kojima pridijevaju specifične sile. Oni postavljaju razliku između atoma i molekula. Atomi su najmanje čestice kemijskih elemenata, koji ulaze u neki kemijski spoj, a molekule su najmanje čestice kemijski sastavljenih tjelesa. No u novije su doba neke pojave, napose pojave radioaktivnosti, dovele fizičare do zaključka, da se i atomi dijele u elektrone i neku jezgru (nucleus).

Svi dakle kemijski elementi sastavljeni su iz elektrona, t. j. iz vrlo malenih elektromagnetskih čestica, koje su u određenoj međusobnoj udaljenosti i određenom se brzinom giblju oko neke jezgre. Kažu u najnovije doba, da imade 92 elementa, koji se prema broju elektrona mogu tako poredati, da svaki slijedeći elemenat doda k prijašnjem jedan elektron. Elektroni su svi iste vrste i ne dadu se dalje rastaviti. — S obzirom na jezgru (nucleus) nije još stvar ispitana. Sigurno je, da se i sama jezgra u radioaktivnim fenomenima rastavlja puštajući iz sebe čestice helija i elektrone. — Prema ovoj dakle teoriji bilo bi najosnovnije i prvo počelo elektron, kome treba dodati barem još jedan elemenat, koji nam pretstavlja jezgra (nucleus), koja se opire elektronu. Sama jezgra nije to drugo osnovno počelo, jer se i jezgra, kao što smo spomenuli, rastavlja. No ipak se jezgra po svojoj kemičkoj ili električnoj kakvoći opire elektronu. Jezgra je naime elektropozitivna, a elektron je elektronegativan. Stoga je sigurno, da u jezgri prevladava drugo osnovno počelo, no koje se dosada zasebice nije moglo promatrati i ustanoviti. Neki kažu, da je taj drugi osnovni elemenat jezgra hidrogenija, koji se zato zove »proton«. Sve ostale jezgre bile bi dakle sastavljene iz ovog »protona« (jednog ili više njih) i određenog broja elektrona, no tako, da uvijek prevladava elektropozitivna kakvoća.

Da se pak izbjegne djelovanje u prekinutost (actio in distans), dopušta teorija opstojnost etera, finog neprekinutog fluida, u kojem se elektroni giblju oko jezgre.

Kako za dinamički atomizam, tako ni za nauku o elektronima ne postoje filozofski razlozi, da budu odbijeni, nego se mogu braniti. Filozofske pretpostavke dakako kao i za atomizam jesu ove:

Elektroni i ono, što sastavlja jezgru, moraju biti sastavljeni iz materije i forme kao iz supstancijalnih počela. To isto treba reći i za eter, kojeg uzimlju kao sredstvo, u kome se giblju elektroni.

Govoreći o dopustivosti atomizma, odnosno teorije o elektronima, dakako, ne ulazimo u skolastičku polemiku, da li su u živom tijelu, napose ljudskom, elektroni, odnosno atomi, oblikovani neposredno dušom, kako to hoće tomisti, ili svojom neposrednom supstancijalnom formom; formom, kojoj kao usavršljivoj pridolazi nova savršenija forma, ili koja još može primati novo usavršenje po višoj formi, koja nižu formu ujedinjuje entitativno i supstancijalno.

Bilješka: Poteškoće protiv nauke, da je u čovjeku samo jedna supstancijalna forma.

1. — Snagom pretvorbenih riječi dolazi u Euharistiji pod prilike kruha samo tijelo Kristovo, a ne duša (Trid. ses. 13. cap. 3.). No kad bi duša formalno sačinjavala ili ulazila u sastav samog bitka tijela (τὸ esse corporis), onda bi snagom pretvorbenih riječi s tijelom dolazila i duša, jer bi tada ona bila bitni dio tijela. Slijedi dakle, da duša ne daje formalni bitak tijelu.

O.: Riječi pretvorbe, jer su djelotvorne (verba practica), proizvode ono, što znače. Stoga se snagom pretvorbenih riječi proizvodi samo ono, što je potrebno, da forma pretvorbe (»ovo je tijelo moje«) ne bude neistinita. Stoga se snagom riječi pod prilike kruha stavlja kao prisutno samo tijelo, pod prilike vina samo krv Kristova. — Tijelo pak nalazi se pod prilikama vina, i krv pod prilikama kruha, a duša Kristova pod jednom i drugom prilikom, snagom naravne povezanosti i praćenja (vi naturalis connexionis et concomitantiae), kojom je sve ovo međusobno povezano, jer u proslavljenom Kristu ne može više biti smrti, te zato, gdje je tijelo, mora biti i krv i duša. I obratno. Snagom pak svrhunaravne povezanosti (vi supernaturalis connexionis et concomitantiae), gdje je tijelo, krv i duša, tamo je i Kristovo božanstvo.

Stoga na poteškoću možemo odgovoriti ovako: Ako se duša neposredno sjedinjuje s pratvari, kako je to naše mišljenje, onda bi snagom pretvorbenih riječi pod prilikama kruha bila prisutna i duša, ali sàmo u koliko materiji daje to, da je tijelo, no nipošto, u koliko joj daje, da je živa, senzitivna, a još manje, u koliko je duša razumna. Drugim riječima snagom pretvorbenih riječi stavlja se pod priliku kruha duša uzeta materijalno te samo i upravo u toliko, u koliko je forma tjelesnosti, ali nipošto se ne stavlja duša onamo uzeta formalno, t. j. u koliko je duša ili u koliko oduhovljuje tijelo.

U bitku tijela (in esse corporis) duša naime jest stvarno uključena, ali nije formalno, u koliko je duša. Duša naime kao duša jest isto, što i počelo života. Tijelo pak kao tijelo ne kaže po sebi ni da je oduhovljeno ni da je neoduhovljeno (praescindit ab corpore animato et inanimato). Stoga naš duh nije duša baš zato i u toliko, u koliko je forma tjelesnosti. Zato kaže sv. Toma: »Treba reći, da je duša forma tijela dajući mu sav red potpunog bitka (esse perfecti), naime (dajući mu) tjelesni bitak (esse corporeum) i oduhovljeni bitak (esse animatum). Pretvara se dakle forma kruha u formu tijela Kristova, u koliko (ta forma) daje tjelesni bitak (esse corporeum), a ne u koliko daje oduhovljeni bitak (esse animatum) takvom dušom« (S. th. III. q. 75 a. 6 ad 2).

2. — Kad bi razumna duša bila forma, koja također daje tjelesni bitak (esse corporeum), tada Kristovo tijelo, umrlo na križu, ne bi bilo brojem ono tijelo, koje je propeto. No to se ne može reći.

O.: (1) Ni po kojem mišljenju, dakle ni po skotističkom, nije mrtvo Kristovo tijelo bilo posve isto, koje je bilo živo. »Budući naime da život spada na bit živog tijela, jer je (život) bitni, a ne akcidentalni predikat, slijedi, da tijelo, koje prestane biti živo, ne ostane posve isto« (S. th. III. q. 50 a. 5).

(2) No za mrtvo tijelo može se ipak reći, da je isto sa živim u trostrukom smislu. a) S obzirom na supozit, ako je naime isti supozit u jednom i drugom stanju; b) s obzirom na pratvar, koja ostane ista; c) s obzirom na formu tjelesnosti, ako i poslije smrti tijela ostane ista.

Po skotističkoj sentenciji Kristovo tijelo ostaje isto na sva tri ova načina. U sentenciji sv. Tome ostane isto samo na prva dva načina. I doista, dokgod isti supozit bivstvuje u tijelu, za tijelo se kaže, da je naprosto jedno isto, makar jedna forma prelazi u drugu. »I na ovaj način — kaže sv. Toma — tijelo Kristovo mrtvo i živo bilo je naprosto brojem isto. Za nešto se naime kaže, da je brojem naprosto isto, jer je po supozitu isto. No Kristovo tijelo živo i mrtvo bilo je po supozitu isto, jer ni živo ni mrtvo nije imalo druge hipostaze osim hipostaze Božje Riječi« (S. th. III. q. 50 a. 5).

Ovo dakako vrijedi samo za Kristovo tijelo, »jer mrtvo tijelo bilo kojeg drugog čovjeka ne ostaje sjedinjeno s nekom trajnom hipostazom, kao mrtvo Kristovo tijelo. I stoga mrtvo tijelo kojegod drugog čovjeka nije jedno naprosto (simpliciter), nego samo u nekom smislu (secundum quid), jer je naime isto po materiji, a nije isto po formi« (S. th. III q. 50 a. 5 ad 1).

3. — Kad u ljudskom tijelu ne bi postojala forma tjelesnosti, druga od razumne duše, slijedilo bi, da bi Kristovo tijelo, kad bi iz njega izašla razumna duša, primilo novu formu, koju bi sebi Riječ Božja hipostatski sjedinila i poslije tri dana, kad bi se duša vratila, opet napustila. No to je neistina, jer, kako kaže teološki aksiom: »Što je Riječ jedamput uzela, nikad nije napustila«. Slijedi dakle, da je u Kristu forma tjelesnosti druga od razumne duše. A kako u Kristu, tako i u drugim ljudima.

O.: Istina je, da bi Kristovo tijelo, ako nema forme tjelesnosti, u slučaju, da otiđe iz njega duša, primilo novu formu, s kojom bi se Riječ Božja hipostatski sjedinila. No ne slijedi, da to kod Krista ne može biti. Navedeni aksiom ili pravilo imade naime ovaj smisao: Nikad nije Riječ napustila ljudske naravi, koju je sebi hipostatski sjedinila. Prema tome nikad nije napustila onog, što spada na istinitost i cjelovitost ljudske naravi. Nikad nije napustila ljudske duše ni ikojeg materijalnog dijela, dok je bio sjedinjen s dušom, ili koji se, ako je možda bio odijeljen, imao s njom ipak brzo sjediniti. Tako su za tri dana Gospodnje smrti i materija i krv ostali hipostatski sjedinjeni s Riječi, s razloga, jer je materija ponovno imala biti oblikovana od duše, i jer je prolivena krv opet morala upotpuniti tijelo, koje je imala oblikovati duša. I jer tada materija nije bila oblikovana od duše, nego od druge forme, stoga je Riječ zbog materije bila ujedinjena s tom formom, koja se zove lešinja forma. U uskrsnuću opet, kad je materija izgubila lešinju formu, napustila ju je i Riječ. Dogodilo se kao i u Kristovu životu. Što je naime tijelo hranjenjem pretvaralo u vlastito meso, to je sebi Riječ hipostatski sjedinila. Ono pak, što je tijelo napuštalo, napuštala je i Riječ.

4. — Ako dopustimo, da se duša neposredno sjedinjuje s pratvari, onda slijedi, da iza odlaska duše kao forme moramo dopustiti novu formu — formu lešinju, za koju ne možemo navesti uzroka, koji je proizvodi.

O.: Ponajprije ne može se iza odlaska duše u lešini, podvrženoj raspadanju, govoriti više o određenoj i stalnoj supstancijalnoj formi, koja je počelo jedinstva i koja čini biće, da je naprosto jedno (simpliciter unum). Jedinstvo, koje nam se u lešini pokazuje, nije pravo jedinstvo bića nego skup, gomila (aggregatio) više bića, koja se rastvaraju. U lešini naime nema težnje za jedinstvom nego

rasipanje i razilaženje na mnogo pojedinih elemenata, koji su ondje virtualno sadržani.

S obzirom pak na pitanje o uzroku, koji proizvodi nove forme iza odlaska duše, odgovaramo: Nove forme elemenata proizvode se iz moći tvari (ex potentia materiae). A uzrok je uvođenja nove forme ono isto, što je uzrok smrti: »Iskvarenje naime jednoga jest rađanje drugoga«. Ono dakle, što je razlog dijeljenja duše od tvari, to isto jest uzrok proizvođenja nove forme iz tvari. Narav naime za takvom formom ne teži, no ona nužno slijedi iza iskvarenja naravi, kao što iza iskvarenja vina slijedi ocat.

S obzirom pak na tvrdnju, da tijelo Kristovo nije bilo podvrženo propadljivosti, odgovaramo: »Ime skvarljivosti, kaže sv. Toma, znači dvoje: na jedan način dijeljenje duše od tijela, i drugo što slično. Na drugi način potpuno raspadanje na elemente. Reći dakle, da je Gospodnje tijelo neskvarljivo na prvi način neskvarljivosti prije uskrsnuća, jest bezbožno, jer Kristovo tijelo ne bi bilo istobitno s nama, niti bi uistinu bilo mrtvo, niti bi po istini bili spašeni, na drugi pak način, tijelo Kristovo bilo je neskvarljivo« (S. th. III q. 50 a. 5).

5. — Palmieri kaže: »Doista tijelo u sjedinjenju jest uistinu tijelo, uistinu tjelesna supstancija i po sebi takva. Jer biti supstancija (τὸ substantiam esse) jest bitni predikat. — Ako je dakle u čovjeku bit tijela, to će po sebi biti supstancija« (De Deo creante, th. 26 n. 7 str. 243).

O.: Nema dvojbe, da je tijelo u svome sjedinjenju s dušom, dakle kao sjedinjeno, uistinu tjelesna supstancija. Ono je naime supstancija, koja je nekolika protegnutom kakvoćom. No nema nikakve teškoće u tome, da takva supstancija nastaje iz materije i neke duhovne forme, koja svojom moći sadrži niže forme. (Isp. S. th. I q. 76. a. 4.)

6. — No Palmieri drži, da postoji takva teškoća. Stoga on nastavlja:» Ne može bitak razumne duše (τὸ esse animae rationalis) na unutarnji način sačinjavati supstanciju tijela, jer taj bitak razumne duše nije drugo nego sama bit njezina sjedinjena s drugim dijelom. No svatko vidi, kako je ludo i tuđe pravoj filozofiji, da tjelesna supstancija bude iznutra sastavljena po biti duha« (N. dj.)

O.: Nema dvojbe, da bitak razumne duše (τὸ esse animae rationalis) ne može iznutra sastavljati supstancije tijela kao njezin integralni dio. No može je na spomenuti način sastavljati kao formalni njezin dio, t. j. kao počelo, odakle formalno jest tjelesna supstancija. Jer da je razumna duša forma tjelesnosti, »ne znači, da je ona sama tjelesna ili protežna, nego da je forma, koja s materijom sačinjava jednu sastavljenu supstanciju sposobnu za kolikoću« (Suarez, Metaph. d. 15, 10 n. 26).

Teškoća se rađa zbog toga, što Palmieri poima dušu i tijelo kao dvije potpune supstancije, koje se samo ujedinjuju u jedinstvo naravi, u koliko je narav počelo djelovanja. No prestaje svaka teškoća, ako se duša i tijelo poimlju kao dvije nepotpune stvarnosti, koje se spajanjem združuju u jedinstvo supstancije. I budući da zahtjevi i težnje materije nijesu jednaki, ne dostižu u mjeri savršenosti duhovne duše. Zato se po sjedinjenju duše s materijom ne iscrpljuje sva savršenost i stvarnost duhovne duše, nego duši, kad je već ostvarila sve moći i

zadovoljila sve težnje, koje izviru iz materije, još ostaje moć i djelovanje, koje je na unutarnji način neovisno od materije.

7. — Palmieri nadalje kaže: »Ovo je zacijelo katolička formula: »Razumna duša sjedinjuje se kao forma s tijelom«. No kad bi iz duhovne duše i materije nastajala jedna supstancija, trebalo bi reći: razumna duša kao forma sjedinjuje se s pratvari (N. dj. st. 243).

O.: Navedena katolička formula znači samo to, da čovjek nastaje sintezom, spojem dvostrukog elementa, duhovnog i tjelesnog, od kojih prvi imade značaj forme, a drugi značaj materije. No jer mi ne gledamo biti stvari u njima samima, govorimo o njima onako, kako nam se izvana prikazuju. Stoga u običnom pučkom smislu riječju tijelo označujemo čovječje meso, t. j. protegnutu supstanciju, koja imade materijalno djelovanje, u koliko se protivi, suprotstavlja netvarnoj ili duhovnoj naravi, ne dirajući u unutarnji sastav takve supstancije. Riječju pak duša označujemo čovječji duh ,u koliko je oprečan tvari.

No kad stvar promatramo filozofski, vidimo, da u živom tijelu nijesu dvije supstancije, jedna živa, a druga mrtva, nego da je samo jedna živa supstancija, nadalje, da je život sam bitak živog bića (ipsum esse viventis) ili nešto, što pripada na samu bit njegovu, da ni jedna supstancija ne može živjeti bez počela života ili duše, da u čovjeku nije nego samo jedna duša i to duhovna. Slijedi dakle, da duhovna duša ulazi u sastav bitka čovječjeg tijela kao njegovo formalno počelo. Sv. Toma kaže: »Očito je naime, da je ono, čime živi tijelo, duša; živjeti pak jest bitak živih bića. Duša dakle jest ono, čime ljudsko tijelo imade uistinu (zbiljski) bitak. To je pak forma. Duša je dakle ljudska forma tijela« (Sv. Toma, De anima q. unic. a. 1).

8. — Kad bi spoznaja bila čin materijalnog organa, odatle bi slijedilo, da je razum materijalna moć. Jednako, kad bi duša bila forma (čin) tijela, slijedilo bi, da je duša tjelesna ili materijalna. Dakle tomistička sentencija unosi materijalizam.

O.: Kad bi spoznaja bila čin organa, bila bi čin proizveden od organa i primljen u organu. Dosljedno, bila bi čin protegnut i tvaran kao i svaki oćutni čin. No kad se za dušu kaže, da je ona forma ili čin tijela, ne tvrdi se, da je duša čin proizveden od tijela niti da je izveden iz pasivne moći tijela. Naprotiv se tvrdi, da duša saopćuje tvari bitak tijela. No za to je dosta, da je virtualno tjelesna, da naime virtualno sadržava savršenost, koju formalno sadržavaju forme nižeg reda.

Lercher. II. 330 sl.; G. Lahousse. De Deo creante et elevante. 181 sl.; Beraza, De Deo creante, 621 sl.; A. Mitterer, Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik (Wandel des Weltbildes von Thomas auf Heute) 1935; Huarte, De Deo creante et elevante. st. 240—276; Ch. Pesch, III. 87 sl.; M. Debiévre, La définition du concile de Vienne sur l'âme (Recherches de science relig. 1912, 321 sl.); B. Jansen, Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib u. Seele (Franzis.-Studien 1918. 153 sl.); Isti: Quonam spectet definitio concilii viennensis de anima (Gregorianum. I. 87 st.). J. Gredt, Elementa philosophiae I. 204 sl.; Donat, Cosmologia. 145 sl.; Psychologia 384 sl.

§ 24. LJUDSKA DUŠA JEST DUHOVNA SUPSTANCIJA.

I. Objašnjenje pojmova.

1. — **Duh ili duhovno po značenju imena** (spiritus, duh, dah) zove se sve, štogod je na neki način netvarno ili se takvim čini. Zato se duh ili duhovno zove: a) U najširem smislu svaka stvar, koja je vrlo tanka, fina, lako gibiva i teško zamjetljiva ili vidljiva, na pr. zrak, vjetar. b) U širem smislu: znak i uvjet životinjskog i razumnoga života. c) U smislu ne tako širokom: uzrok i počelo života bilo razumnog bilo životinjskog.

2. — **Stvarno se pod duhovnim uopće razumijeva sve, što je bitno neovisno od tvari.**

3. — **Ovisnost o tvari jest dvostruka: unutarnja i vanjska.**

a) Unutarnja ovisnost o materiji stoji u tome, da nešto ili jest materija, ili zavisi o materiji kao o subjektu, koji to biće drži u bivstvovanju (životinjska duša). b) Vanjska ovisnost stoji u tome, da neko biće doduše ne zavisi o materiji kao o subjektu, koji bi ga podržavao u bivstvovanju, ali ovisi o njoj u toliko, u koliko je određeno, da materiju oblikuje (ljudska duša).

4. — **Neovisnost o materiji jest također dvostruka: zajedno unutarnja i vanjska ili samo unutarnja.**

Supstancija, koja je savršena na prvi način, zove se čisti duh (spiritus purus). To je anđeo i Bog. Ona supstancija, koja je o materiji nezavisna na drugi način, zove se i jest duhovna (spiritualis). To je ljudska duša.

5. — **Čisti duh** (spiritus purus) jest prema tome supstancija, koja nije ni materija, niti je na ikoji način sastavljena iz materije niti je u bivstvovanju i djelovanju zavisna o materiji ni na unutarnji ni na vanjski način.

6. — **Duhovna supstancija** jest supstancija, koja nije ni tvar, niti sastoji od tvari, niti u bivstvovanju i djelovanju zavisi o tvari na unutarnji način, ali zavisi na vanjski način.

7. — **Duša je ljudska duhovna supstancija, prema tome znači, da ona ne zavisi o materiji ni u bivstvovanju ni u djelovanju.** Dok materijalne forme (kao što su životinjske duše) ne mogu bivstvovati i

djelovati neovisno od materije, ljudska duša može neovisno od materije tijela i bivstvovati i djelovati. Zbog ove duhovnosti ljudska se duša zove supsistentna forma (samostojni lik). Zove se forma, jer je određena, da oblikuje materiju, a supsistentna, jer neovisno o materiji može za sebe bivstvovati.

II. Protivnici.

1. — **Grubi materijalizam** (materialismus crassus). On osim materije ne dopušta ništa. Po njemu su i naše spoznaje samo neko ćutilno stanje materije. U starini mislili su tako: Demokrit, Epikur, Saduceji, Tertulijan. — U 17. st. u Engleskoj Hobbes, Toland, Hoocke i dr. U 18. st. u Francuskoj Lamettrie, Holbach, Broussais i dr. U 19. st. u Njemačkoj Strauss, Vogt, Moleschott, Haeckel i dr. Svi su ovi pokušali sve psihičke činjenice, t. j. osjetilnu i razumnu spoznaju, protumačiti iz same sile ili moći materije.

2. — **Psiho-fizički materijalizam** (mat. Psycho-physicus), **koje se također zove fiziologizam.** Mnogi naime psiholozi (t. zv. asocijacionisti) zabacivši grubi materijalizam uče barem riječima, da su psihičke činjenice bitno različite od fizičkih. No oni psihičke pojave i činjenice tumače tako, da se čini, da je to samo prikriveni materijalizam. Oni naime za psihičke činjenice drže, da su tako povezane s fiziološkim činjenicama, osobito s gibanjem i promjenama živaca, pokretima mozga, da se čini, da su duhovni čini i pojave samo neka promijenjena stanja (affectiones) materije. Za te čine vrijede isti mehanički zakoni, koji upravljaju atomima materije.
Po mišljenju ovih modernih psihologa nemaju razumni čini nikakve veće neovisnosti o tijelu nego i osjećanja (sensationes).

3. — **Psihofizički paralelizam.** Pristaše ove teorije općenito poriču supstancijalnost duše. Nadalje tvrde, da su psihičke i fizičke pojave bitno različite, no međusobno povezane trajnim paralelizmom. Taj paralelizam stoji u tome, da se uvijek, kad se u organima zbila kakva fizička pojava, ujedno paralelno rađa i odgovarajuća psihička pojava, naime osjećanje ili mišljenje. I obratno, kad nastane kakva psihička činjenica, na pr. zapovijed volje, ujedno se rađa i fizička pojava, t. j. neko gibanje u organu, koje toj zapovijedi odgovara. To se, kažu, zbiva bez ikakvog uzajamnog utjecaja, koji bi bio uzrok

paralelizma. Taj se utjecaj ne vrši ni prelaznim kakvim djelovanjem jedne pojave na drugu, niti supstancijalnim utjecajem, koji bi tijelo i duša imali jedno na drugo kao supstancije, koje su međusobno formalno sjedinjene.

No premda ne postoji uzajamna psiho-fizička uzročnost, ipak je, kažu, jedno zbog drugoga, jedna pojava zbog druge. Postoji višestruko tumačenje toga:

a) Jedni kažu, da među fizičkim i psihičkim činjenicama vlada paralelizam zato, jer one nijesu dvije nego jedna stvar. Ta jedna ista stvar promatrana s jedne strane jest nešto fizičko, na pr. gibanje materije, a promatrano s druge strane, jest nešto psihičko, naime osjećanje ili spoznaja. Duhovni i tjelesni dio čovjeka u takvom su međusobnom snošaju kao izbočeni i uleknuti bok jednog istog kruga. Oni su jedno isto, no jedamput su promatrani izvana, drugi put iznutra. Oni su ista istina, izražena dvjema jezicima.

b) Po drugima opet psihičke pojave pridružuju se fizičkima kao privjesak ili popratna sjena, jer psihička energija nije drugo nego samo fiziološka energija, koja je preoblikovana.

c) Konačno neki kažu, da paralelizam imade svoj oslon ili u pozitivizmu ili monizmu ili panteizmu.

4. — **Mnogi moderni psiholozi,** koji ili poriču ili dovode u sumnju, da može postojati život ili počelo života, koje bi bilo neovisno o tijelu.

Pod imenom duše razumijevaju oni ili skup elemenata, iz kojih nastaje živi organizam, ili sklop sila i vlastitosti materije, ili skup sviju djelovanja, koja se vrše pomoću živčanog sistema. Gdjegod je, kažu, psihički život, ondje nužno moramo pretpostaviti također živčani i moždani proces, jer, kako iskustvo uči, nema niti može biti psihičkog života, koji nije povezan i oslonjen na organe i po organima prouzročen. Stoga se mišljenje o postojanju duše, koja ne bi imala tijela, ne može pozvati na svjedočanstvo ni unutarnjeg ni vanjskog iskustva.

III. Katolička nauka.

D u h o v n o s t d u š e j e s t č l a n a k v j e r e. Predložen nam je na vjerovanje po općem, trajnom i neprekinutom propovijedanju Crkve.

Kraj toga je tu nauku Crkva predložila na vjerovanje time, što uči, da je ljudska duša supstancija različita od tijela, razumna, duhovna, pače duh.

L a t. IV. (g. 1215): »Stvoritelj svega vidljivog i nevidljivog, duhovnog i tjelesnog, koji je svojom svemogućom silom zajedno od početka vremena jednu i drugu narav stvorio iz ništa, duhovnu i tjelesnu, anđeosku naime i svjetsku (mundana): a zatim ljudsku, kao zajedničku sastavljenu iz duha i tijela (ex spiritu et corpore)« (D B. 428). Tu definiciju doslovno obnavlja vatik. sabor. (205)

L e o n V e l.: »Riječ je tijelom postala i prebivala među nama (Iv. 1, 14), to jest, u onom tijelu, koje je uzeo iz čovjeka i koje je oduhovio duhom razumnog života« (spiritu vitae rationalis) (Ep. ad Flavian.; R J. 2182).

D e k r e t k o n g r. I n d., 15. VI. 1855.: »Umovanje može sa sigurnošću dokazati (cum certitudine probare) Božju opstojnost, duhovnost duše (animae spiritualitatem), čovječju slobodu« (D B. 1650). Navedeni dokumenti ne govore doduše u prvom redu i direktno o duhovnosti duše, ali tu duhovnost ipak barem indirekte naglasuju. No da duhovnost duše nesumnjivo spada u poklad objavljene vjere, očito je i odatle, što se ona nalazi sadržana u općenitom i neprekinutom propovijedanju Crkve.

Da je pak tako, biva jasno, ako imademo pred očima nauku o duhovnosti duše, kako je izlaže katekizam, javno propovijedanje širom kat. svijeta, asketska raspravljanja i t. d. Iz te općenite nauke i propovijedanja očito je, da se ljudska duša smatra u biti tako duhovna kao i duh anđela.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma:**

a) S v. P i s m o dijeli dušu od tijela i prikazuje je kao oprečnu tijelu, a to je dokaz, da duša nije tijelo ili materija: »Tijelo, koje se kvari, tereti dušu, i tjelesni omot pritište duh (νοῦν), koji mnogo razmišlja« (Mudr. 9, 15). P r p 12, 7: »... i prah se neka vrati u zemlju, odakle je uzet, a duh neka opet ide k Bogu, koji ga je dao«. G a l 5, 17: »Jer tijelo želi protiv duha, a duh protiv tijela«.

(205) Sess III. (D B. 1783).

b) Sv. Pismo tvrdi, da duša ne pogiba, kad se ubija tijelo, što je znak, da ona nije materijalna forma, nego supsistentna, samostojna, koja ostaje i poslije rastanka s tijelom: »Ne bojte se onih, koji ubijaju tijelo, a duše ne mogu ubiti...« (Mt 10, 28).

c) Sv. Pismo konačno dušu naziva duhom i isporeduje je s božanskim duhom: »Jer tko od ljudi zna, što je u čovjeku, osim duha čovječjega, koji je u njemu? Tako i u Bogu, što je, nitko ne zna, osim Duha Božjeg« (1 Kor 2, 11). — Rim. 8, 16: »Sam Duh svjedoči s našim duhom, da smo djeca Božja«. — Sv. Stjepan umirući kliče: »Gospodine Isuse, primi duh moj« (Dj 7, 58). Božanski Spasitelj kliče: »Oče u ruke tvoje predajem duh svoj« (Lk 23, 46).

2. — **Iz sv. otaca:**

a) Mnogi sv. oci nijesu o duhovnosti imali posve jasan pojam, kako se to vidi po njihovoj nauci o anđelima. No ipak ih je mnogo, koji su izričito učili, da je duša duhovna supstancija. Tako: Euzebije Cez. († 340): »Čoviečja duša jest razumna i duhovna supstancija (λογικὴ καὶ νοερὰ οὐσία) (In Luc. 12, 22; M G. 24, 556). — Grgur Niški († 394): »Jer je (duša) netvarna i netjelesna, zato se svojom vlastitom naravi stavlja u zamah i giblje« (De Anima et resurr.; M G. 46, 30). — Konst. apost. 1, 6, c. 11 (oko 400): »Ispovijedajmo, da je duša u nama netjelesna i besmrtna« (M G. 1, 938). — Sv. Hilarije († 366): »Duša ništa nema u sebi tjelesno, ništa zemaljsko, ništa teško« (In Ps 129, n. 6.; M L. 9, 721). — Sv. Ivan Damašć. († prije 754): »Duša je živa, jednostavna i tjelesna supstancija« (De fide. orth. 2, 12.; M G. 94, 924). — Sv. Augustin († 430) svoje mišljenje o naravi duše iznosi ovim riječima: »A sada o duši, koju je Bog udahnuo čovjeku udišući u njegovo lice, ništa ne potvrđujem osim, da je tako od Boga, da nije Božja supstancija, i da je netjelesna, t. j. da nije tijelo, nego duh, koji nije od supstancije Božje rođen niti iz supstancije Božje izlazi, nego je od Boga učinjen... i po tom iz ničesa« (De Gen. ad litt. 7, 28, 43; M L. 34, 372).

b) Mišljenje otaca i pisaca očituje se u borbi protiv materijalističkog traducijanizma, emanatizma i u dokazivanju besmrtnosti ljudske duše. Tako sv. Augustin: »Jer i oni, koji tvrde, da se duše umnožavaju iz jedne, koju je Bog dao prvom čovjeku, te tako kažu, da se one

prenose (trahi) iz roditelja, ako slijede mišljenje Tertulijanovo, zacijelo će htjeti, da su one ne dusi (spiritus), nego tjelesa i da nastaju iz tjelesnih sjemenki (ex corpulentis seminibus); no zar se od ovog može reći što opakije? Odbivši ovu ludost od srca i kršćanskih ustiju, svaki ispovijeda, da duša, kao što i jest, nije tijelo, nego duh...« (Epist. 190, 14 sl; M. L. 33, 861 sl.)

Opaska: O otačkim izjavama o duhovnosti duše.

Uz jasne i nedvojbene otačke izjave imade, kao što smo spomenuli, i nejasnih i dvojbenih svjedočanstava. No priznavajući to treba naglasiti, da se razne dvojbene izjave otaca ne odnose toliko na opstojnost same duhovnosti naše duše i anđela, koliko na profinjeni pojam same duhovnosti.

Što često misle oni oci, koji kažu, da je duša »tjelesna«, pokazuju ove riječi sv. Augustina: »Kad je sigurna stvar, nije potrebno boriti se za ime. Ako je tijelo svaka supstancija ili bit, ili, ako se tako (t. j. tijelom) zgodnije naziva ono, što je na neki način u sebi, tijelo je duša; isto tako, ako se misli netjelesnom nazvati samo onu narav, koja je nada sve nepromjenljiva i svuda čitava, duša je tijelo, jer nešto takvo (t. j. nada sve nepromjenljivo i čitavo svuda) ona nije; no, ako tijelo nije nego samo ono, što se po mjesnom prostoru duljinom, širinom, visinom postavlja i giblje, duša nije tijelo« (Ep. 166, 2, 41 M L. 33, 722).

3. — Iz razuma.

a) Ona supstancija, koja neovisno o materiji može djelovati, jest duh. Bivstvovanje naime nekog bića jest takvo, kakvo mu je djelovanje, jer djelovanje izlazi iz bića naravi, koja djeluje. Ako dakle neka supstancija neovisno o materiji može djelovati, može neovisno od nje i bivstvovati, ili ona je duh ili duhovna supstancija. Drugim riječima: netvarno djelovanje nužno pretpostavlja netvarnu supstanciju.

Treba sada samo dokazati, da je ljudska duša počelo ili princip netvarnih djelovanja, neovisnih o materiji. Da je pak ljudska duša takvo počelo, dokazuje djelovanje uma i volje. Duša naša spoznaje umom općenite pojmove, koji su posve netvarni. Do njih dolazi odmišljanjem, apstrakcijom, kojom izlučujemo ono, što je materijalno. Umom spoznajemo posve netvarne, nesjetilne stvari. Tako spoznajemo odnošaje i red među bićima, ljepotu, bivstvo, krepost, Boga i t. d.

Duša je svijesna sebe i svojih spoznajnih čina. Budući pak da su sve ovo netvarna djelovanja, mora netvarno ili duhovno biti i počelo, koje ih izvodi, t. j. duša.

To je očito i iz djelovanja volje, koja teži za nematerijalnim dobrima, dok je organska, sjetilna moć, upravo zato, jer je organska i materijalna, sužena na teženje za pojedinačnim i materijalnim dobrima.

Dakako govoreći, da se djelovanje razumnog života izvršuje bez tjelesnog organa, hoćemo time reći samo to, da sjetila na unutarnji način ne sudjeluju kod navedenih djelovanja, t. j., da duša ne izvodi tih djelovanja po tjelesnom organu. Za dokaz duhovnosti duše to je dosta. Mi dopuštamo, da sjetila, doklegod je duša vezana uz tijelo, na izvanji način sudjeluju kod razumske spoznaje. Budući naime da je duša sjedinjena s tijelom, to vanjski predmeti dolaze u nju samu pomoću tijela. Zato je jasno, da se djelovanje uma zapriječi onda, kad se pokvare osjetila (oko, uho, mozak). To u kratko kaže sv. Toma: »Spoznati jest vlastito djelovanje duše, i ne izlazi iz duše posredstvom tjelesnog organa, kao gledanje posredstvom oka. No tijelo sudjeluje u onom djelovanju sa strane objekta, jer osjetilne slike (phantasmata), koje su predmet uma, ne mogu biti bez tjelesnih organa« (De anima a. 1, ad 11).

b) Red milosti nužno pretpostavlja duhovnost duše.

Gledanje naime Boga, posvećujuća milost, ulivene kreposti, darovi Duha Svetoga, čini, zaslužni za život vječni, jednom riječi: sav svrhunaravni čovječji život, koji je bez dvojbe na osobiti način duhovan, temelji se, izlazi, odvija se i razvija u ljudskoj duši, kao u svome subjektu. Posve je stoga jasno, da duša, koja je subjekt tako duhovnih čina, bude i sama duhovna.

Napomena: O pojedinačnosti ljudske duše (de individualitate animae). Averroes († 1198), arapski aristotelovac, i neki kršćanski učitelji t. zv. averoiste, među kojima osobito Siger de Brabantia († 1277), učili su, da je senzitivna duša u svakom čovjeku različita i po tom vlastita tome pojedincu. No to se — kažu — ne može reći za razumnu dušu. Senzitivna duša biva izvedena iz moći tvari (de potentia materiae) te rađanjem proizlazi iz roditelja. No razumna duša jest jedna i jedina za sve ljude. Taj jedan i jedini, odi-

jeljeni um, sjedinjuje se s tijelom po sjetilnim slikama (fantazmima) te se tako izvodi spoznaja. — Jedinost duše uče i panteisti, jer drže, da je duša isto što i Božja supstancija.

Nauku averoista osudio je sabor lat. V. (g. 1513) definirajući: »da je razumna duša prema mnoštvu tjelesa, u koja se ulijeva, pojedinačno umnožljiva i umnožena i treba da se umnoži«.

Za neistinitost pak ove nauke dosta je navesti, da ona ruši sav moralni poredak. Čovjek naime biva i jest sposoban, vrijedan zasluge i kazne samo po razumnoj duši. No, ako je u svim ljudima jedna jedina duša, onda su u jednom čovjeku zasluge i grijesi sviju. Dosljedno, pojedinci bi u isto vrijeme bili i blaženi i zabačeni. Osim toga kaže sv. Toma: »Ako ovaj čovjek imade drugu senzitivnu dušu, nego drugi čovjek, ali ne drugi razum (intel. possibilis) nego jedan isti, slijedi, da su dvije životinje, a jedan čovjek, što je očito nemoguće. Ne postoji dakle jedan zajednički razum kod sviju ljudi«.

Crkva je dakako zabacila i panteističku nauku o jedinstvu duša. Koncil u Bragi (Portugalska; g. 563) osudio je zabludu priscilijanista, »da su ljudske duše postale iz Božje supstancije«. — Formula »Libellus in modum Symboli« (5 st.) kan. 11: »Ako tko kaže ili uzvjeruje, da je ljudska duša dio Božji ili Božja supstancija, osuđen je« (D B. 31).

Ivan XXII. († 1334) zabacio je 27. Ekkardovu propoziciju: »U duši je nešto, što je nestvoreno i nestvorljivo; kad bi čitava duša bila takva, bila bi nestvorena i nestvorljiva. I to je um« (D B. 257). — Vat. sabor, sjed. 3 kan. 4. osudio je nauku, po kojoj su barem duhovne stvari proistekle iz Božje supstancije (D B. 1804). Ovu nauku ne treba mnogo pobijati, jer je nada sve očito, da Sv. Pismo pojedinim ljudima pridijeva pojedinačnu individualnu dušu, koju čovjek živeći dobro ili zlo može za uvijek ili spasiti ili upropastiti.

Bilješka: Teškoće protiv nauke o duhovnosti ljudske duše.

1. — U knjizi De eccl. dogmat. c. 11. izričito se kaže, da se ni za što osim za samog Boga ne smije držati, da je po naravi netjelesno i nevidljivo (nihil incorporeum et invisibile natura credendum nisi solum Deum), a u gl. 12, da je svako stvorenje tjelesno (creaturam omnem corpoream esse).

O.: Možemo odgovoriti na dva načina:

a) U navedenoj knjizi uz mnoge istinite tvrdnje imade i krivih, koje je Crkva osudila.

No može se reći, da se tjelesnim ondje naziva sve, štogod je omeđeno prostorom, vremenom, moći, savršenosti, kao što je to svako stvorenje. Razlog za ovakvo mišljenje nalazi se u gl. 12. navedenog djela, gdje se kaže: »Zato pak držimo, da su razumna stvorenja tjelesna, jer su mjesno ograničena (quia localiter circumscribuntur).

2. — Sv. Jeronim tumačeći Gospodinove riječi: »Ne bojte se onih, koji ubijaju tijelo, a duše ne mogu ubiti...«, zaključuje, da je duša netjelesna, no dodaje: »kažem po grubljoj supstanciji našeg tijela« (In Mt c. 10; M L. 26, 68). Odakle se zaključuje, da duša nije posve bez svakog tijela, jer sv. Jeronim, čini se, hoće reći, da je duša netjelesna, ali ne posve, nego samo u neku ruku, u toliko, što nije »grublja supstancija našeg tijela«, t. j. onako materijalna, kao naše tijelo u užem smislu.

O.: Sv. Jeronim ne isključuje iz duše samo grubo tijelo, kao što je naše, nego svako pravo tijelo, bilo koje vrste. Onim pak riječima: secundum crassiorem dico nostri corporis substantiam htio je samo označiti, da se duša može zvati tijelo u prenesenom smislu. I to ili u toliko, u koliko nije nešto prividno, nego neko realno biće i to supstancijalno, u kojem smislu Tertulijan za samog Boga kaže, da je tjelesan, ili u koliko je duša omeđena mjestom, vremenom, savršenošću, ili u koliko se za sve, »što se isporeduje s Bogom, s kojim se ništa izjednačiti ne može, nalazi kao grubo i tvarno« (Sv. Ivan Damašć, De fide orth. 2, 3; M G. 94, 868). U tom su smislu mnogi oci i za same anđele govorili, da su tjelesni.

Sv. Toma, Opusc. de unitate intellectus contra Averroistas, c. 6, 7; Ch. Pesch, III. 92—93; Lercher, II. 334—336; Bl. Beraza, N. dj. 584 sl.; Huarte, N. dj. 226—228; Diekamp-Hoffmann, II. 117; G. Van Noort, N. dj. 103; Lahousse, N. dj. 172; B. Bartmann, I. 185 sl.

§ 25. LJUDSKA DUŠA PO NARAVI JE SVOJOJ NEUMRLA.

I. Objašnjenje pojmova:

1. — **Smrt je gubitak života.** — Besmrtnost je ono, po čemu živo biće ne može umrijeti. Razlikuje se od neskvarljivosti (incorruptibilitas), jer se besmrtnost odnosi samo na živa bića, a neskvarljivost može pripadati i neživim bićima, koja su bez duše. Živo biće dakle, koje ne može umrijeti, jest i besmrtno i nepropadljivo. Za ono pak, što je bez života, premda je neskvarljivo, ne može se reći, da je besmrtno. Tako se za elemente tjelesa i pratvar kaže, da su neskvarljivi, a ne besmrtni.

2. — **Besmrtnost je trostruka: bitna, naravna i darovana.**

a) Po biti besmrtno (essentialiter immortale) jest ono biće, kome život i bivstvovanje nužno pripada snagom njegove biti. Takvo je

biće samo Bog, čija forma ili lik, jer je biće o sebi i apsolutno nužno, traži nužno vječno bivstvovanje.

b) Po naravi besmrtno (naturaliter immortale) jest biće, kome bivstvovanje ne pripada doduše po biti i nužno, ali, kad je jednoć dobilo bivstvovanje, narav njegova traži, da uvijek živi i bivstvuje, t. j. da ga Bog uvijek podržava u bivstvovanju.
Razlika je dakle od besmrtnosti po biti i besmrtnosti po naravi u tome, što biće besmrtno po naravi mora bivstvovanje primiti od drugoga, dok ga biće besmrtno po biti imade od sebe. Osim toga biće besmrtno po naravi ne bivstvuje nužno i stoga bi apsolutno govoreći ono moglo prestati bivstvovati, kad bi ga prvi uzrok, Bog, o kome ovisi, prestao uzdržavati. No ipak to biće imade takvu narav, da uvijek može živjeti i dosljedno ono traži, iziskuje, da bude podržavano u bivstvovanju. Ovakva besmrtnost pripada anđelima i ljudskoj duši.

c) Po milosti besmrtno (gratuito immortale) jest biće, kojeg narav traži smrt, od koje biva oslobođeno po posebnoj milosti ili daru. Takvu besmrtnost imat će naša tjelesa iza uskrsnuća.

II. Protivnici.

1. — **Oni, koji poriču samu činjenicu besmrtnosti:**

a) Materijalizam i emanatski panteizam, koji ne priznavajući duhovnost individualne duševne supstancije, ruše i naravnu neprolaznost ili besmrtnost duše.
Materijalizam poznaje samo besmrtnost tvari i sile (Büchner), a panteizam i monizam uče samo besmrtnost neosobnog apsolutnog, kojeg smo mi sami jedan dio.

b) Filozofi averoiste, kao na pr. P. Pompanazzi (206) († 1526), koji je učio, da je »razumna duša smrtna«.

2. — **Oni, koji poriču naravnu neumrlost duše.**

a) U 2. i 3 st. Tacijan (207), Arnobije Afer (208).
b) U st. hipnopsihiti učili su nauku o snu duše (ὕπνος ψυχῆς) i držali, da duše sa smrću tijela umiru, ali će s uskrsnućem tijela biti probu-

(206) De immortalitate animae (Bononiae 1516).
(207) Ad Graecos 13: R J. 157.
(208) Adv. nationes 2, 32; M L. 5, 860 sl.

đene u život. Po izvještaju Euzebija (209) i sv. Augustina (210) tu je nauku širila neka arabijska sekta. A kako pripovijeda Nikefor Kalist (211), ustao je protiv te sekte na jednoj arabijskoj sinodi g. 247 Origen takvom snagom dokazivanja, da je sve krivovjernike priveo u krilo Crkve.

Među Sircima zastupao ju je A f r a a t e s.

Nauka o snu duše nije direktno protiv besmrtnosti.

c) T n e t o-p s i h i t e (θνητοψυχῖται) u 7 st. učili su, da duša smrću tijela umire kao i životinjska duša. Spominje ih sv. I v a n D a m a-š ć a n s k i (211a), a bili su prošireni po Arabiji.

d) U 16. st. a n a b a p t i s t i i mnoge druge protestantske sekte, kao pr. socinijani.

e) U 19. st. R o s m i n i, koji je učio, da duša ne umire doduše s tijelom, ali gubi svijest (212).

f) U današnje doba a d v e n t i s t i i razne druge sljedbe.

3. — **Oni, koji poriču spoznatljivost besmrtnosti.**

a) Svaku pravu spoznatljivost neumrlosti ljudske duše poricali su:

α) K a n t, po kojemu je besmrtnost zahtjev, postulat praktičnog razuma. Čovjek je naime vezan na moralnu savršenost, koje zbog sjetilnosti ovoga života ne može postići. Traži se stoga budući život, gdje će čovjek u beskonačnom napredovanju malo po malo doći do savršenosti. — β) Mnogi protestantski bogoslovi.

b) Da se ne može spoznati, da je duša po naravi besmrtna, učili su, čini se, S k o t, i neki skotisti. Sigurno je to učio K a j e t a n, te neki filozofi i bogoslovi 18. st. u Francuskoj.

III. N a u k a C r k v e.

Obzirom na besmrtnost duše rađa se dvostruko pitanje. Ponajprije, da li je duša uistinu besmrtna (quaestio facti), i drugo, da li je ona i po naravi svojoj besmrtna (quaestio juris).

---

(209) Hist. eccles. VI.; M G. 20, 598.
(210) De haer. 83; M L. 42, 46.
(211) Hist. V. 13.
(211a) De haer. 1, 9; M G. 94.
(212) Isp. D B. 1913.

1. — Da je ljudska duša uistinu besmrtna, jest definirani članak vjere.

L a t. V. (1516) donio je protiv nekih neoaristotelovaca ovu definiciju: »Po odobrenju ovog svetog sabora osuđujemo i zabacujemo sve, koji tvrde, da je razumna duša smrtna ili jedna u svim ljudima« (D B. 738).

Ova je istina formalno uključivo iznesena i predložena na vjerovanje: a) u raznim crkvenim odlukama o vječnom životu bilo pravednika bilo prokletnika; b) u simbolima vjere, u kojima se predlažu na vjerovanje uskrsnuće tijela i život vječni.

2. — Ljudska je duša po naravi besmrtna.

Neki bi htjeli, da definicija V. lat. sabora uzima besmrtnost u smislu fizičke nerazorivosti, nepropadljivosti ili neskvarljivosti (incorruptibilitas), koja iz naravi duše kao duhovne supstancije sama po sebi slijedi tako, da je i naravna besmrtnost duše (quaestio juris) definirana nauka vjere. Razlog nalaze u tome, što bula (Apostolici regiminis) kaže, da ustaje protiv pogubnih bludnja, »osobito o naravi razumne duše, da je naime ona smrtna i jedna u svim ljudima, a neki ludo umujući tvrde, da je to barem po filozofiji istinito«. — »Osuđeno je dakle — kaže P a l m i e r i — mišljenje, koje tvrdi, da je narav razumne duše smrtna, što je jednako, da je razumna duša svojom naravi smrtna« (De creat. Th. 32, s. 301). (213)

Ovaj razlog imade doduše neku snagu, ali ipak potpuno ne dokazuje i ne osvaja. Krivovjerci naime, koje osuđuje lat. koncil, nijesu samo tvrdili, da je narav duše ili duša po svojoj unutarnjoj naravi smrtna, nego su osim toga upirući se na ovu zabludu jedni poricali, a drugi dovodili u sumnju samu činjenicu besmrtnosti duše, t. j. da je ljudska duša uistinu neumrla. Njihova je zabluda dakle bila dvostruka. Zabluda o samoj činjenici besmrtnosti duše (error facti), i zabluda o razlogu besmrtnosti (error juris). Od tih zabluda jedna može postojati bez druge.

No direktni objekt koncilske definicije, i stoga nauka osuđena kao krivovjerna, bila je samo zabluda o stvarnoj opstojnosti besmrtnosti duše. To se očito vidi iz riječi koncila: »Protiv ovakve kuge želeći upotrijebiti prikladna sredstva ... osuđujemo i zabacujemo sve one, koji kažu, da je razumna duša smrtna ili jedna u svim ljudima«.

(213) Slično Boyer, N. dj. st. 133; Lahousse, N. dj. 215.

Očito je dakle, da je neposredni objekt definicije samo stvarna besmrtnost duše (quaestio facti). Zabluda o razlogu neumrlosti (quaestio juris) osuđena je doduše također od koncila, ali samo indirektno, u koliko to poricanje koncil uvodi u samu definiciju i navodi kao bludnju. Jer dakle poricanje besmrtnosti duše po naravi nije direktno osuđeno u samoj definiciji, ne može se reći, da je besmrtnost duše po naravi definirani članak vjere (de fide definita). Ona je samo gotovo definirani članak vjere (fidei proximum).

Dokazi:

1. — **Duša je uistinu besmrtna.**

a) Općeniti dokaz: Istinu o stvarnoj besmrtnosti ljudske duše pretpostavlja i uključuje čitava ekonomija spasenja, koja je provedena radi vječnog života čovječje duše. Formalno uključivo ta je istina sadržana u objavi čovječjeg spasenja, vječnosti, čovječje blaženosti i onog stanja, u kome se nalaze prokletnici.

b) Posebni dokazi: α) U St. Zavjetu patrijarhe smatraju zemaljski smrtni život putovanjem, a smrt kao put k ocima: »Ti ćeš pak otići k ocima svojim u miru i bit ćeš pogreben u starosti svojoj« Gn 15, 15). »Otići k ocima« znači život iza toga, kako je tijelo pokopano. Očito je to iz tolikih mjesta Sv. Pisma. Tako Gn 25, 8, gdje se veli za Abrahama: »Onemoćavši umrije . . . pa bi pribran k narodu svojem«. Jakov čuvši, da je zvijerka razderala sina mu Josipa, protuži: »Sići ću tužeći k sinu svome u carstvo pokojničko« (Gn 37, 35). — β) Židovima je pod prijetnjom teških kazni bilo zabranjeno »tražiti istinu o mrtvacima« (5 Moj 18. 11). Oni su dakle bili uvjereni, da duše pokojnika žive i da imadu savršenije znanje nego smrtni ljudi. Zato, kad je unatoč zakonske zabrane Saul tražio istinu od mrtvog Samuela, pokazao mu se ovaj govoreći: »Zašto si me uznemirio, da se dignem« (1 Kr 28, 15).

γ) Još neki drugi tekstovi, iz kojih se vidi potvrda besmrtnosti duše: αα) U St. Z.: Job 19, 26 sl.: »Znam, da otkupitelj moj živi, i u posljednji ću dan uskrsnuti iz zemlje: i opet ću biti opasan kožom svojom i u svojem tijelu vidjet ću Boga svoga«. — Mudr 3, 2 sl.: »Očima ludih čine se, da umiru i odlazak njihov smatra se žalošću; i njihovo dijeljenje od nas uništenjem, a oni su u miru. I ako su pred ljudima pretrpjeli mučila, nada je njihova puna besmrtnosti«.

ββ) U N. Zavjetu: Mt 10, 28: »Ne bojte se onih, koji ubijaju tijelo, a duše ne mogu ubiti, nego se više bojte onoga, koji može dušu i tijelo pogubiti u paklu«.

U navedenom tekstu ubiti tijelo isto je, što i ubiti čovjeka. No time se — kaže Krist, — ne ubija duša. Dakle iza čovječje smrti duša nastavlja život. — Lk 16, 22: »Umrije prosjak (Lazar) i odnesoše ga anđeli u krilo Abrahamovo. Ali umrije i bogataš i zakopaše ga. I u paklu, kad je bio u mukama, podiže oči svoje...« — Lk 23, 43. Razbojniku reče Spasitelj: »Zaista ti kažem: danas ćeš biti sa mnom u raju«. — 1 Petr 3, 19: »U njemu (Duhu) je sišao i propovijedao dušama, koje bijahu u tamnici« (u pretpaklu).

2. — Iz tradicije.

Sv. oci smatraju nauku o besmrtnosti duše temeljem kršćanske i naravne etike i čitavog svrhunaravnog reda spasenja. Besmrtnost duše naglasuju oni najjasnijim riječima, premda još u ono doba nije kod njih bilo pročišćeno shvaćanje o naravi duše i o njezinu životu iza smrti.

Navesti ćemo neke:

Sv. Augustin († 430), koji je napisao čitavu knjigu o besmrtnosti duše: »A sada o duši, koju je Bog udahnuo čovjeku udišući u njegovo lice, ništa ne potvrđujem osim, da je od Boga tako, da nije njegova supstancija i da je netjelesna, t. j. nije tijelo, nego duh... i da je besmrtna...« (De Gen. ad litt. 7, 28, 43). — Nepoznati pisac poslanice Diognetu (2. st.) priznaje: »Besmrtna duša stanuje u smrtnom tijelu« (6, 8). — Atenagora piše († 177): »Koji pak sliku samog Stvoritelja u sebi samome nose te su obdareni dušom i primili su sud razuma, njima (naime ljudima) je vječnost obećao i odredio Stvoritelj« (De resurr. mort. n. 12; M G. 6, 997). — Novacijan († oko 257): »Ako naime duša imade tu plemenitost besmrtnosti u svakom čovjeku, da ne može biti ubijena, mnogo više imađe tu moć plemenitost Riječi, da ne može biti ubijena« (De Trinit. c. 25; M L. 3, 965). — Sv. Ambrozije († 397): »Duša, koja stvara život, ne prima smrti, ne umire« (De bono mortis. 9, 42; M L. 15, 559). — Auktor Const. Apost. (oko 400): »Ispovijedamo, da je naša duša netjelesna i besmrtna« (6, 11; M G. 1, 937).

Kao snažni argumenat tradicije jest također najstarije propovijedanje i prastare liturgije, iz kojih je očito, da su kršćani štovali svece i molili se za svoje pokojnike.

II. DUŠA JE PO NARAVI BESMRTNA.

1. — Iz Sv. Pisma.

a) Da je duša po naravi besmrtna, dadu naslućivati ove riječi: »Neka se prah vrati u zemlju svoju, odakle bješe, a duh neka otiđe k Bogu, koji ga je dao« (Prp. 12, 17). Sv. Pismo naime, kako se vidi, tako tvrdi, da duša po dijeljenju od tijela ne pogiba, da to ne biva nekim čudom, protiv zakona naravi, nego naravno, iz naravnog naime stanja duše.

b) Sv. Pismo svjedoči, da će ne samo blaženstvo za pravednike biti vječno, nego da će i kazna za bezbožnike biti vječna. No to je znak, da je besmrtnost naravno svojstvo duše. Kad naime duša ne bi po svojoj naravi bila besmrtna, a ipak kažnjena vječnim mukama, tada bi kazna nadilazila naravnu sposobnost duše grješnika, i Bog bi je samo zato držao u bivstvovanju mimonaravnim načinom, da je može kazniti vječnim mukama. No to se čini, da je protiv Božje pravednosti, koja se uvijek prilagođuje naravi stvari. Vrlo bi se naime teško moglo dokazati iz razuma, da duša protiv svoje naravi biva besmrtna samo zato, da se može uvijeke kažnjavati, ili da se zato kažnjava do vijeka, jer je primila dar besmrtnosti. No ako se pretpostavi, da je duša po svojoj naravi besmrtna, onda se mnogo lakše shvaća Božja pravda, da zbog grijeha duša trpi vječnu kaznu. Treba dakle zaključiti, da je duša po naravi besmrtna.

2. — Iz sv. otaca.

Nauka sv. otaca u pitanju naravne besmrtnosti duše dade se svesti na ove točke:

a) Sv. oci govore, da će tjelesa poslije uskrsnuća po milosti steći onu besmrtnost, koju duša imade po naravi.

Tako A t e n a g o r a (2. st.): »Budući da ljudi od samog rođenja imadu s obzirom na dušu nepromjenljivo ostajanje, to neskvarljivost s obzirom na tijelo stječu povlasticom nepromjenljivosti« (De resurr. mortuor. 16, M G. 6, 1006).

b) O c i u č e, d a j e d r u g a n a r a v d u š e, a d r u g a t i j e l a. T i j e l o j e s m r t n o, a d u š a s e n e m o ž e u b i t i.

Tako N o v a c i j a n († oko 257): »Ta što je, ako božanstvo u Kristu ne umire, nego se uništuje samo supstancija tijela, kad i u drugim ljudima, koji nijesu samo tijelo, nego tijelo i duša, tijelo samo trpi

nasrtaj propasti i smrti, a dušu zapažamo neuništenu izvan zakona propasti i smrti? To je naime govorio i Gospodin opominjući nas na mučeništvo i na preziranje svake ljudske sile: »Nemojte se bojati onih, koji ubijaju tijelo, a duše ne mogu ubiti...« Ako naime duša imade tu plemenitost besmrtnosti u svakom čovjeku, da se ne može usmrtiti, mnogo više imade tu moć plemenitost Riječi Božje, da se ne može ubiti« (De Trin. c. 25; M G. 3, 930).

c) Želju za besmrtnošću nazivlju naravnim nagonom.

Tako sv. Augustin († 430): »Ne bismo svi naravnim nagonom htjeli biti besmrtni i blaženi, kad ne bismo mogli biti« (Contra Julian. 19; M L. 44, 747).

d) Nauku o besmrtnosti duše nazivaju naukom naravi.

Tako Tertulijan († oko 222/223): »Odakle bi duša danas tako živo čeznula za nečim, što hoće iza smrti, i toliko spremala, čime će se služiti poslije smrti, kad o budućem ne bi ništa znala...? Ova svjedočanstva duše, koliko su zajednička, toliko naravna, toliko Božja«. I malo dalje: »No tko za ovakve provale ne drži, da su nauka naravi...« (De testim. animae 4 i 5; M L. 1, 615).

e) Naprosto tvrde, da se besmrtnost duše temelji na njezinoj razumnoj i slobodnoj naravi. Const. Apost. (oko 400) 6, 11; »Ispovijedamo, da je naša duša netjelesna i besmrtna, a nije podvržena propasti kao tjelesa; što više prosta je od smrti, jer je razumna i slobodne moći« (M G. 1, 937). — Sv. Ambrozije († 397): »Jer, kako može supstancija njegova propasti, kad je svakako duša, koja ulijeva život? Duša je dakle život. Kako naime može primiti smrt, kad je protivna (smrti)? Kao što naime snijeg ne prima topline, jer se odmah rastapa, a i svijetlo ne prima tame, jer (je) odmah rastjera i t. d., tako i duša, koja stvara život, ne prima smrti, ne umire« (De bono mortis, 9, 12; M L. 14, 559).

3. — **Iz razuma.**

Očito je, da je ljudska duša po naravi besmrtna, ako u njoj nema razloga za raspadanje ni uništenje. No u naravi ljudske duše nema nikakvog razloga, da prestane bivstvovanje bilo zbog raspadanja bilo zbog uništenja.

a) Očito je ponajprije, da ljudska duša ne može po svojoj naravi izgubiti bivstvovanje zbog raspadanja, kvarenja (per corruptionem). To se ne može dogoditi ni po sebi ni per accidens. Dogodilo bi se po sebi onda, kad bi sam bitak duše prestao raspadanjem ili kvarenjem samog sebe. No bitak duše jest jednostavan, netvaran, i bez ikakvih dijelova, koji bi ga sastavljali. Duša ljudska ne može se dakle iskvariti i rastvoriti u česti, kojih nema. Po sebi, po naravi svojoj, mogu se pokvariti i raspasti samo sastavljena bića. Ljudska dakle duša ne može po sebi (per se) biti lišena života ili raspasti se, umrijeti.

Per accidens, zbog razloga izvan duše, mogla bi se duša raspasti i nestati onda, kad u sebi doduše ne bi bila sastavljena, ali bi svoj bitak i bivstvovanje posjedovala jedino zavisno o tvari, tako da bi mogla bivstvovati samo u nekom subjektu, pak bi nestankom toga subjekta i sama morala nestati. No to za ljudsku dušu ne vrijedi. Ona je duhovna supstancija, nezavisna o tvari, tako, da ona i u sebi može bivstvovati bez subjekta. Ona dakle ni per accidens ne može biti uništena.

b) **Očito je također, da ljudska duša po naravi ne može izgubiti svoj bitak uništenjem (per annihilationem).**

Božja naime moć, vođena Božjim svojstvom mudrosti, pravednosti i dobrote, milosrđa i t. d. (t. zv. potentia Dei ordinata), obazire se u svome uzdržavanju na narav pojedinih bića tako, da ih uzdržava prema naravnim sposobnostima i zahtjevima, s kojima su stvorena. No ljudska duša imade naravnu sposobnost, da bivstvuje neovisno o tijelu i traino, jer ni u njoj ni izvan nje nema razloga, da prestane živjeti. Slijedi dakle, da će Bog stvorivši dušu s naravnom sposobnosti za trajni život zbog razloga svoje mudrosti, pravednosti i t. d. tu dušu podržavati u bivstvovanju trajno tako, da je nikad ne će uništiti.

Opaska. Naravna neraspadljivost duše i Božje uzdržavanje.

Iz toga, što duša nema u sebi nikakvog počela raspadanja, dakako ne slijedi, da nije potrebno Božje djelovanje, koje dušu podržaje u bivstvovanju. Kao što se naime Božje djelovanje traži, da neko stvorenje nastane, tako se traži, da se ono i podržaje u bivstvovanju. Stvorenje je naime po biti svojoj (essentialiter) zavisno o Stvoritelju

i u nastajanju (in fieri) i u bivstvovanju (in esse) i u djelovanju (in operari). Kao što dakle stvor bez Boga ne može nastati, tako ne može bez Božje pomoći ni bivstvovati ni djelovati.

No ova nužda Božjeg uzdržavanja za to, da duša ostane u bivstvovanju, ne priječi, da se za dušu kaže, da je po svojoj unutarnjoj naravi nepropadljiva, neskvarljiva. Ova nužda naime za uzdržavanjem sa strane duše nije neka pasivna, trpna moć, koja bi tražila uništenje, nego čista, gola nemoć bivstvovati neovisno o Bogu, nemoć, koja spada na bit nenužnog bića.

Bilješka: Poteškoće protiv nauke o besmrtnosti duše.

1. — Nauka o besmrtnosti duše ne nalazi se u St. Z. Barem se ne nalazi u Petoknjižju Mojsijevu i drugim knjigama, koje su pisane prije ropstva babilonskoga.

O.: Ova racionalistička tvrdnja je neistinita, jer se prije navedenog ropstva a) zemlja prikazuje, kao što smo vidjeli, kao mjesto putovanja i progonstva, a b) smrt kao njegov svršetak i pribrajanje, dolazak, k svome narodu ili u vlastitu domovinu. O Abrahamu se na pr. kaže: Gn 15, 15: »Ti ćeš otići k ocima svojim u miru i bit ćeš pogreben u starosti dobroj«. — Gn 25, 8: »I onemoćavši umrije u starosti dobroj... pa bi pribran k narodu svojemu«. — Slično se govori o Izmailu i Izaku. Gn 25, 17: »I bješe vijeka Ismaelova sto trideset i sedam godina i onemoćavši umrije te bi pribran k narodu svojem«. — Gn 35, 29: »I onemogavši (Izak) od starosti umrije, i pogreboše ga Esav i Jakov, sinovi njegovi«. — Ovdje treba naglasiti, da izraz: »biti pribran k ocima svojim« ne znači biti ukopan u isti grob, gdje su i njegovi stariji. Abraham je na pr. »pribrojen k ocima« u dvostrukoj pećini na njivi Efronovoj, prema Mambri, a otac njegov Tare, umro je u Siriji. Ismail nije zakopan u grobu oca svoga Abrahama, a ipak se kaže, da je »pribran k narodu svome«. Aron je pokopan na brdu Hor, gdje ne leži nitko od Izraelićana, a ipak je »pribran k narodu svome«. Mojsije je umro na brdu Nebo. Nitko ne zna mjesto ukopa njegova, a ipak se kaže, da je »pribran narodu svojemu«. Budući dakle da »pribrojen narodu« ne označuje grob predaka, mora značiti skupljanje mrtvih na jednom mjestu, što ne bi imalo smisla, kad duša iza smrti čovječje ne bi živjela.

b) Psalmi, u kojima se odrazuje vjera izabranog naroda, često govore o nagradi iza smrti.

U Ps 48 prikazuju se bezbožnici, kako leže u paklu, dok se pravednici od pakla oslobađaju: »Ali će ih kao ovce bacati u pakao, smrt će im biti pastir. Pravednici će vladati nad njima; ne će im biti pomoći u paklu od slave (blaga) njihova. A dušu će moju Bog izbaviti iz muka paklenih, kad me bude primio« (15—16). Smisao je: Bezbožnici trpe u Šeolu pod nogama pravednika.

c) Svi istočni narodi vjerovali su u besmrtnost duše. To se stoga ne može poricati Židovima, koji su među svima bili najreligiozniji.

2. — Način života duše iza smrti prikazan je vrlo oskudno, te se vrlo rijetko govori o budućem životu, što je znak gotovo nikakve vjere u besmrtnost duše.

O.: Priznajemo, da je nauka o budućem životu u ranijim knjigama prije ropstva babilonskoga nesavršena i oskudna. To je očito iz raznih tekstova o Šeolu. — Šama etimologija riječi Šeol jest nesigurna, da li znači ponor ili mjesto odgovornosti. Promatrajući razne tekstove čini se, da ta riječ znači »neku podzemnu šupljinu«. Po pridjevima, kojima se opisuje, šeol nije ugodno mjesto. On je nezasitan: »Stoga je šeol raširio požudu svoju i otvorio usta svoja bez kraja« (Is 5, 15). On je tvrd, opor i nemio: »Jer je ljubav kao smrt jaka, a ljubomornost (strast) kruta kao šeol« (Pj 8, 6). On je mjesto tame, žalosti i užasa: »Prije nego odem, a da se ne povratim, u tamnu zemlju, pokrivenu maglom smrti: zemlju bijede i tame, gdje stanuje sjena smrti, i nema reda, nego je vječni užas« (Job 10, 21—22).

Šeol se prikazuje od početka kao mjesto kazne. No ipak se pravednici ne trebaju bojati šeola kao grješnici. U razvijanju objave naime postaje uvijek sve jasnija misao, da je sudbina pravednika i grješnika u šeolu različita. Takva je spoznaja sigurno postojala oko 200 g. pr. Kr.

To je jasno iz apokrifnih knjiga [illegible] Henoh (nastala prije 170 g. pr. Kr.), a osobito iz knjige Sap. (nastala izmedju 100 i 50 g. pr. Kr.), 2 Mak 15, 12—16 potvrđuje vjeru, da pravednici u šeolu znadu, što se zbiva na zemlji i mogu svojim zagovorom pomoći. U 2 Mak nualazimo nauku, gdje se šeol prikazuje kao mjesto čišćenja, odakle dušama mogu pomoći žrtve živih.

I ako je dakle spoznaja šeola u početku bila nejasna te se kasnije sve više proširivala, ipak treba reći, da je šeol jasan dokaz opstojnosti drugog svijeta, dakle dokaz neumrlosti duše.

3. — Kad bi u St. Z. bila poznata besmrtnost duše, onda ostaje neriješeno, zašto bi život poslije smrti bio prikazivan tako žalosnim i zašto se tako rijetko spominje. Čini se stoga, da treba poreći, da je kod Židova živjela svijest o besmrtnosti duše.

O.: Lako je shvatiti i naći razlog, zašto su starozavjetni pravednici smatrali život iza smrti nečim žalosnim i bolnim. Razlog je, što se nijesu nadali iza smrti gledanju Boga, nego su samo očekivali neku pravednu nagradu, koju će im Bog jednoć dati. No nisu znali, ni kakva će biti, ni kada će doći, prema riječima ap. Pavla: »U vjeri umriješe svi ovi ne primivši obećanja, nego ih vidješe iz daleka i pozdraviše, i priznaše, da su to stranci i pridošlice na zemlji« (Heb 11, 13).

Stoga se je u nekom istinskom smislu stanovanje mrtvih moglo nazivati zatvor, koji je otvorio Krist, prema riječima sv. Petra, koji kaže za Krista: »U njemu (Duhu) je sišao i propovijedao dušama, koje bijahu u tamnici (pretpaklu)« (1 Petr. 3, 19). U isporedbi s ovim zatvorom činio se teokratički život izabranog naroda na zemlji sređeniji i bolji.

Razloga pak, zašto se češće i izrazitije ne govori o budućem životu, imade više. Ponajprije u St. Z. često se govori o narodu kao takvom, kome su nagrada ili kazna samo zemaljske stvari. Drugi je razlog, što nije postojala određena

spoznaja o načinu budućeg života ,jer, kao što smo spomenuli, prije Krista nitko nije mogao ući u nebo. Zato je bilo dosta istaknuti i znati, da duše iza smrti žive u šeolu i ondje su pod brigom providnosti Božje. To je pak jedno i drugo često istaknuto u Sv. Pismu. Treći je razlog to, što su Židovi ovaj zemaljski život zbog nesavršenosti posmrtnog života u šeolu vrlo cijenili te su dobra i zla ovoga svijeta bila veliki motiv u njihovu djelovanju. Zato je upravo zbog ovakvog duševnog raspoloženja bila više naglašivana vremenska nagrada i kazne, premda to nije bilo, kao što smo vidjeli, isključivo.

4. — Čini se međutim, da se naprosto poriče besmrtnost duše u Prp. 3, 19 sl., jer se jednakom smatra smrt čovjeka i životinje: »Jer je udes ljudskih sinova i udes stoke jednak udes. Jer je udes ljudskih sinova jednak s udesom stoke; kako gine ova, tako ginu i oni; svi dišu jednakim dahom i u tom čovjek nije ništa bolji od stoke, jer je sve taština. I sve ide na jedno mjesto; sve je postalo od praha i sve se vraća u prah. Tko misli o tom (tko opaža o tom), da li duh ljudskih sinova ide gore, ili duh stoke ide dolje k zemlji?«

O.: a) Indirektno se teškoća rješava time, što se u samom Prp. nalazi više mjesta, u kojima se izražava vjera u besmrtnost duše. Tako Prp. 3, 16: »Vidio sam pod nebom na mjestu suda bezboštvo, i na mjestu pravde bezakonje. I rekoh u srcu svome: Pravednog i nepravednog sudit će Bog i tamo će svaka stvar imati svoje vrijeme«. Nadalje: »Prah se neka vrati u zemlju svoju, odakle bijaše, a duh neka otiđe k Bogu, koji ga je dao« (12, 7).

Budući dakle, da Prp. otvoreno ističe vjeru u posmrtni život, jasno je, da se navedene riječi ne mogu tumačiti tako, da se njima ili poriče ili barem dovodi u sumnju vjera u besmrtnost duše. To je nemoguće i zato, jer bi inače Prp. došao u sukob s čitavom tradicijom židovskog naroda, koja je ispunjena vjerom u besmrtnost duše.

b) Direktno, pozitivno, rješenje teškoće nije kod sviju auktora jednako.

α) Jedni (u pretpostavci, da je knjiga pisana u 2. st. pr. Kr.) drže, da pisac aludira (pomišlja) na prepirku, koja je tada nastala o mjestu, kamo duša ide poslije smrti. Protiv općenitog mišljenja Židova, da duša iza smrti ide u šeol, počelo se širiti uvjerenje, da ne silazi u podzemlje, nego se diže u visinu. Piscu bi se to mišljenje svidjelo, ali, jer je protivno nauci tradicije, kaže: »Tko misli o tome, da li duh ljudskih sinova ide gore?« Ne postavlja dakle pisac sumnju o besmrtnosti duše, nego naprotiv pretpostavivši tu besmrtnost, postavlja pitanje o njezinu određenju iza smrti (214).

(214) Isp. A. Parente u Gregorianum, 1921, 117.

(215) Tako P. Durand u Études Relig. 1900, Les rétributions de la vie future dans l'Ancien Test.

(216) Historica et critica introductio in V. T. libros sacros, Introductio specialis 1887, 179 sl.

(217) Comment. in Eccles. et cant. cantic. 172, Paris 1890.

p. na str. 271.

β) R. Knabenbauer drži, da pitanje postavljeno u r. 21 nije skeptičko, nego izriče začuđenje tako, da je smisao: Kako ih malo imade, koji znadu ili razmišljaju! Ono, što dalje iza tih riječi slijedi, nije neupravno pitanje (da li, ili), nego se tim česticama (da li — ili) izražava participska konstrukcija tako, da tekst glasi: »Kako ih malo misli o tome, da duh čovječji ulazi, a duh životinjski silazi« (215).

γ) Drugi drže, da Propovjednik prostodušno priznaje, da je on nekoć pazeći samo na vanjske pojave nerazborito sumnjao o životu duše iza smrti (216).

δ) Prema Gietmannu hoće Propovjednik samo da izrazi nesigurnost o sudbini i stanju duše u prekogrobnom životu, jer je prije toga (3, 17) spomenuo sud Božji. Prema ovom tumačenju bio bi tekst pače jedna potvrda više za besmrtnost duše.

5. — Sv. Justin kaže, da duša postoji, dok Bog hoće da živi. Isto tako tvrdi, da sve pogiba, što je učinjeno. Sv. Justin dakle poriče ne samo naravnu besmrtnost duše nego uopće njezinu besmrtnost.

O.: Sv. Justin uči, da duše nijesu o sebi i da prema tome njihovo bivstvovanje ovisi o volji Božjoj, no nipošto ne poriče besmrtnost duše. Jednom riječi, hoće da kaže, da samo Bogu pripada besmrtnost po biti, a sve stvoreno, ako ga ne uzdrži Bog, nestaje u ništa.

6. — Isto Justin kaže, da bezbožnici ne će postići besmrtnosti.

O.: Justin misli na blaženu besmrtnost, a ne naprosto na besmrtnost. To je očito iz ovih njegovih riječi: »Mi kažemo, da će samo oni postići besmrtnost, koji se svetošću života i krepošću Boga bliže dotiču: koji pak nevaljano žive, ne će se promijeniti, nego vjerujemo, da će biti kažnjeni vječnim ognjem« (Apol. 1, n 2; M L. 6, 362).

7. — Arnobije Afer (Adv. gent. 2, 14, 30; M. L. 5, 831) uči, da će duša pravednika u nebu živjeti uvijek, ali duše grješnika, da će iza mnogih muka konačno biti uništene.

O.: Imade ih, koji kušaju Arnobija protumačiti u pravovjernom smislu. No treba priznati, da je Arnobije u ovoj stvari pogriješio, a to nije ni čudo, jer je Arnobije pisao protiv pogana, dok je još bio katehumen, koji nije bio dovoljno poučen u vjeri. On stoga ne nastupa kao svjedok tradicije, nego pitanje raspravlja u vezi i s obzirom na tadanje filozofske zasade.

8. — Tacijan je napisao: »Nije duša, o Grci, besmrtna sama po sebi, nego smrtna. No ona može ne umrijeti. Umire naime i rastvori se s tijelom, ako ne poznaje istine; no poslije na koncu svijeta ustaje zajedno s tijelom primajući u besmrtnosti po kazni smrt. Opet više ne umire, premda se na vrijeme rastvori, ako je snabdjevena spoznajom Boga« (Adv. Graecos n. 13; M G. 6, 833). Čini se dakle, da Tacijan ovim riječima otvoreno kaže, da duše bezbožnika (onih naime, koji ne poznaju Boga) umiru s tijelom, da kasnije na koncu svijeta ustanu.

O.: Ipak se čini opravdano, da se može reći, da Tacijan ne govori o pravoj smrti duše nego samo o nekom stanju sna, obamrlosti i tromosti. Razlog za to nalazi se u onom, što Tacijan malo kasnije (n. 16; M G. 6, 840), gdje dajući razlog, zašto duše bezbožnika ne mogu iza smrti činiti razne sljeparije, koje im se obično pripisuju, kaže: »Vrlo je teško držati, da besmrtna duša, koja

biva prijećena udovima tijela, postane domišljatija, kad se iz njega iseli. Ove riječi pretpostavljaju, da i iza rastanka s tijelom ostaju duše, kojima su se pripisivale razne sljeparije, a to su duše bezbožnika.

Diekamp-Hoffmann I. 111—115; Lercher, II. 337—341; Beraza, De Deo creante 591—604; Donat, Psychologia, 407—420; Pohle-Gierens I, 418—421; Lahousse, De Deo creante et elevante, 214—222; Stolz-Keller, Manuale theol. Dogmaticae, IV. 13—14.

§ 26. ČOVJEK JE NARAVNA SLIKA BOŽJA

Nakon raspravljanja o čovječjem podrijetlu, njegovoj naravi i osebinama, opravdano se postavlja pitanje o čovjeku kao slici Božjoj.

Raspravljajući o čovječjoj naravi postavljaju bogoslovi i filozofi najprije pitanje, da li je čovjek slika Božja. A zatim, ako jest, u kojem smislu. Odgovorit ćemo stoga ukratko na postavljeno pitanje.

1. — **Bog je prvi općeniti uzrok sviju stvari. I to uzrok tvorni, uzorni i svršni. Ako je Bog svemu uzrok, očigledno je, da sve, što je stvoreno, mora Boga na neki omeđeni način pokazivati, prikazivati, predočivati ili iznositi njegovu sliku.** To je očito, jer štogod je savršenosti u učinku, mora postojati i u uzroku. Kraj toga sva stvorenja moraju biti slična Božjim idejama ili zamislima, prema kojima su stvorena. No ideje Božje u temelju su sama bit Božja. Sva dakle bića moraju barem na neki način prikazivati Božju bit.

Predočavanje, prikazivanje (repraesentatio) Boga po stvorovima jest dvostruko: na način traga (per modum vestigii) i na način slike (per modum imaginis).

2. — **Predočivanje na način traga** postoji onda, kad učinak pokazuje, prikazuje ili odražava samo uzročnost uzroka ili neka njegova opća, akcidentalna svojstva, a ne samu njegovu formu ili lik. Tako je n. pr. pepeo trag ognja, opustošenje zemlje trag neprijateljske vojske, koraci, utisnuti na putu, trag prolaznika. Stoga iz samog traga možemo spoznati samo opstojnost uzroka, a ne sam lik ili formu uzroka. Samo onda, ako uzrok već od druguda poznajemo, možemo iz traga spoznati, kakav je uzrok u sebi. Tako će onomu, tko n. pr. već od prije pozna lisicu, odmah, čim zagleda njezin trag, u tragu sinuti pred očima lik, forma lisice. Ali, ako je od prije ne pozna, ne će iz samog traga moći spoznati vlastiti lik ili formu lisice.

3. — **Predočivanje, prikazivanje na način slike** postoji onda, kad učinak prikazuje uzrok u njegovoj vlastitoj formi. Tako n. pr. kip kraljev prikazuje kralja u vlastitoj formi.

Da prikazivanje bude na način slike (per modum imaginis), ili da nešto bude nečija slika, potrebni su ovi uvjeti:

a) Između slike i stvari, koju slika predočuje, mora postojati sličnost.

b) Ono, što se zove slika, treba da bude izvedeno, izraženo prema uzoru, ili prema sličnosti onoga predmeta, koji predočuje. Stoga n. pr. jedno jaje jest doduše slično drugomu, ali jedno nije slika drugoga (imago), jer nije proizvedeno prema uzoru drugoga. Dok je n. pr. statua uistinu slika kraljeva, jer je izvedena prema uzoru ili liku kralja, koji je umjetnik imao u svojoj duši. Sličnost dakle onoga, što se zove slika, proizlazi, proizvedena je od predmeta, koji je u slici predočen.

c) Sličnost mora biti u specifično vrsnoj naravi. Za ostvarenje naime pojma sličnosti nije dosta da učinak, koji je sličan uzroku i od njega izveden, bude kako god ili u čemu god sličan uzroku. Za onaj naime učinak, koji postaje sličan uzroku samo s obzirom na rodno obilježje ili s obzirom na neke opće, a ne specifične akcidente, nikad se ne kaže, da je slika. Ono, što se zove slika, treba da je slično drugom u samom specifičnom ili vrsnom bitku, t. j. treba, da slika predočuje ili izražava specifični lik predmeta, kojeg je slika, ili barem, da je ono, što se zove slika, drugome slično u nekom znaku, koji predočuje vrstu. Takav znak je n. pr. kamena figura ili kip Napoleona, koji je Napoleonu sličan, ne po svojoj naravi (dakle ne kao kamen), nego u koliko je znak ili predodžba čovjeka.

Budući da je Bog nad svakom vrstom, reći će tkogod, da je nemoguće, da stvorenje bude Bogu slično po vrsti.

Na to odgovaramo: Istina je, da nijedno biće ne može biti slično Bogu po vrsti, jer je Bog nad svim vrstama. No Božji bitak, koji je u sebi najsavršeniji, čisti, jednostavni čin, sadržava u sebi sve stupnjeve bića, pak ga na tim stupnjevima mogu bića nasljedovati prema svojim vrstama. Stoga su nekoja bića slična Bogu, u koliko jesu, druga, u koliko žive, treća, u koliko spoznaju, a četvrta, u koliko razumno shvaćaju. Razumna stvorenja dakle slična su Bogu, u koliko jesu, u koliko žive, u koliko spoznaju, i u koliko razumom shvaćaju. Po razumnosti slična su Bogu ne samo, u koliko Bog jest i živi, nego i u koliko spoznaje. Slična su mu dakle u onom, što je zadnji, naj-

viši stupanj bitka, koji pomišljamo u Bogu. Ovakva sličnost, od koje veće u stvarima nema, opravdano se naziva slika.

d) Za strogi pojam slike traži se konačno, da sličnost učina ili termina s počelom, od kojeg termin ili učin proizlazi, nastaje snagom ili po naravi onog djelovanja, koje termin proizvodi.

Stoga n. pr. Duh Sveti, kao što smo vidjeli, nije Sin, jer izlazi voljnim djelovanjem, koje po svojoj naravi, t. j. kao voljno ili u koliko je voljno, ne teži za tim, da proizvede termin, sličan subjektu, od kojeg proizlazi.

4. — **Slika može biti savršena i nesavršena.** Ona se slika zove savršena u strogom smislu riječi, koja tako sadržava ili predočuje ono, čega je slika, da slici ništa ne manjka od savršenosti onoga, koji ju je izveo, ili koga ona odrazuje. Dosljedno ovome samo se za Jedinorođenoga Božjeg Sina, prvorođenog svakog stvorenja, može reći, da je najsavršenija slika Božja. Slika po jednakosti, izjednačena posvema s Ocem, čija je slika. Sin naime izlazi od Oca po spoznaji, koja obuhvata božansku bit u čitavoj njezinoj spoznatljivosti. Stoga u Bogu nema ništa ni formalno ni virtualno, što Božja Riječ kao učin ili termin najsavršenije spoznaje Božje ne bi odražavala, sadržavala i predočivala. Stoga se Riječ Božja zove i jest naprosto slika Božja, a ne »na sliku Božju«, kao što se to kaže za čovjeka, koji se kadkad zbog sličnosti zove slika Božja, a zbog nesavršenosti sličnosti »na sliku Božju«.

O č i t o j e s t o g a , d a j e p o t p u n a , n a j s a v r š e n i j a , s l i k a B o ž j a n u ž n o s a m o j e d n a . Takva naime slika mora biti neizmjerno savršena, kao i Bog, čija je slika. Nesavršenih pak Božjih slika imade bezbroj. Budući naime da nema stvorenja, bilo ono kako savršeno, koje bi do jednakosti moglo biti slično božanskom uzoru, i budući da nijedno biće, koje bi Bog bilo kada stvorio, ne može takvo biti, slijedi, da nesavršenih slika Božjih može biti i bezbroj i da su one najmnogostrukije i najrazličitije.

5. — **U svim nerazumnim stvorenjima prikazan je Bog, ili nalazi se sličnost Božja na način traga (ad modum vestigii).**

Prikazivanje ili predočivanje Božje ili sličnost Božja na način traga jest onda, kad, kao što smo već spomenuli, neki učinak predočuje samo uzročnost svoga uzroka, a ne njegovu formu ili lik, a to je baš kod nerazumnih stvorova.

Razlog navodi sv. Toma: »Trag... predočuje (prikazuje) na način učinka, koji tako predočuje svoj uzrok, da ipak ne dosiže do sličnosti vrste. Utisci naime, koji se ostavljaju iz gibanja životinja, zovu se tragovi, slično se pepeo zove trag ognja, i opustošenje zemlje trag neprijateljske vojske« (I q. 93 a. 6 c.). To je dakle takva sličnost, koja postoji između učinka i njegova višeznačnog (aequivoca) uzroka. Tako bivaju nerazumna stvorenja slična Bogu, ponajprije i najopćenitije, u koliko jesu, a drugo, u koliko živu« (a. 2. c.).

Za sliku u strogom smislu riječi traži se, kao što smo kazali, više uvjeta, koji se svi ne nalaze ostvareni u nerazumnim stvorenjima. Stvorenja naime nijesu sadržana u Bogu formalno nego virtualno i eminentno. Prema tome stvorenja ne prikazuju, ne predočuju Boga po njegovu liku, nego samo po uzročnosti. Ne bivaju slična Bogu u njegovoj kao specifičnoj naravi, nego samo, u koliko jesu ili ukoliko su možda materijalno živa.

6. — **Sva nerazumna stvorenja prikazuju Boga ili slična su Bogu, i u koliko je trojak u osobama.**

Božje osobe naime stvarno su istovetne s Božjom naravi. No Božja narav nužno je razumna i nužno ljubi. U vanjskim djelima očituje se ta narav također u toliko, u koliko je razumna i u koliko ljubi. Na unutarnji način, u Božjem životu, termin Božje spoznaje jest Riječ, a termin ljubavi Duh Sveti. Slijedi dakle, da očitovanje Boga u stvorenjima po Božjoj naravi ne isključuje i (posvemašnje) predočavanje ili prikazivanje Boga, u koliko je trojak u osobama, nego naprotiv to predočivanje Boga, u koliko je trojak, nužno slijedi, čim Bog djeluje prema vani.

No dakako predočivanje trojakog Boga po učincima u svijetu mi nikako ne možemo spoznati bez vjere. Za svaki naime učinak u svijetu mi svijetlom razuma nalazimo dostatni razlog u spoznaji i volji ili u svemoći jednog Boga. S t o g a j e s v a k o s t v o r e n j e b e z s v i j e t l a o b j a v e z a n a s t r a g (v e s t i g i u m) s a m o j e d n o o s o b n o g B o g a.

Stoga, kad mi kažemo, da se u stvorenjima nalazi neko predočivanje, prikazivanje ili dokaz troosobnog Boga, hoćemo reći samo to, da u svakom stvorenju nalazimo neki znak Božje moći, mudrosti i dobrote, ili, da se Bog očituje u stvorenjima kao uzrok, koji djeluje razumom i voljom, mudrosti i ljubavi. Budući pak, da je mudrost

Božja sam Božji Sin, a ljubav sam Duh Sveti, slijedi, da su tri božanske osobe de facto, uistinu predočene ili prikazane u stvorenjima, premda se samim razumom iz samog ovog predočivanja ne može dokazati tajna Presv. Trojstva.

7. — **U razumnim stvorenjima predočen je Bog na način slike, ili razumna stvorenja nalikuju Bogu na način slike.**

a) To je očito iz Sv. Pisma: »I stvori Bog čovjeka na sliku svoju, na sliku Božju stvori ga« (Gn 1, 27). — »Na sliku Božju stvoren je čovjek« (Gn 9, 6). — »Bog je stvorio čovjeka iz zemlje, i po slici svojoj stvorio ga« (Crk 17, 1). — »Ali muž ne treba pokrivati glave, jer je slika Božja« (1 Kor 17, 7).

b) Sv. oci također jednodušno uče, da je čovjek stvoren na sliku Božju. No nisu jednodušni u odgovoru, u kojoj čovječjoj savršenosti stoji slika Božja. Najveći dio nalazi tu sličnost u čovječjoj duhovnosti, drugi u jednostavnosti, treći u besmrtnosti, četvrti u izvršivanju kreposti, peti u gospodstvu nad svemirom, a šesti konačno u umu, kojim se čovjek odlikuje nad inim stvorenjima ovog osjetnog svijeta (218).

No ova otačka mišljenja samo su prividno protivna i lako se dadu uskladiti. Navedene naime savršenosti imadu svoj korijen u čovječjoj razumnosti.

Upravo zato, što je čovjek razumno stvorenje, jest on također po svojoj duši jednostavan, besmrtan i slobodan, zatim kralj životinja i gospodar svemira. Kao razumni duh on je tumač svih drugih stvorenja, i jezik, preko kojeg ona govore. On je kao zamjenik Božji na zemlji i kao svećenik, po kojem sve treba da bude prinašano Bogu. S druge strane može se slika Božja u čovjeku promatrati u trostrukom obliku: α) po samoj razumnoj naravi, koja je po svojoj biti slika Božja; β) po savršenosti, koja je naravi dodana po krepostima; i γ) po činima ovih kreposti, preko kojih se Božja slika očituje i pokazuje svoj sjaj. Belarmin ovdje kaže: »Kao što naslikana slika, ako je samo glavnim crtama prikazana, bit će prava slika, ali jedno-

(218) Isp. Tertulijan, Adv. Marc. 2, 5, M L. 2, 200; Ambrozije Hexaëm. 6, 8, 45 (M L. 14, 259); Augustin, De Trinit. 14, 2. (M L. 42, 1038, 104); Ivan Damašć, De fide orth. 3, 14 (M G. 94, 1041); Bazilije, In ps. 48. (M G. 29, 449); Sv. Ivan Zl. In Gen. hom. 2, 2 (M G. 53, 27, 32, sl.)

stavna, ako se dodaju boje, bit će savršenija, ako se dodadu žile, mišice i najmanji drugi dijelovi, smatrat će se najsavršenijom, tako je također sama supstancija razumne duše slika Božja, ali dodavši stanje milosti i mudrosti, ona se usavršuje i ukrasuje. Kad pak činom Boga spoznaje i ljubi, bit će najsavršenija i najurešenija« (De amiss. grat. et stat. pecc. 5, 3).

c) To je očito i iz razuma: Da razumno biće bude slika Božja, traži se i dosta je, da u njem bude neka sličnost, koja je proizašla od Boga, i po kojoj se sličnosti narav Božja na neki način odrazuje i prikazuje i s obzirom na najviši stupanj svoje savršenosti, kojeg stvorenje može biti dionik. No ovakva sličnost jest i može biti samo u razumnom biću i to u njemu samom.

Bog je, rekli smo, nad svim vrstama, no ipak se posljednji, najsavršeniji stupanj bitka, t. i. razumnost, uzimlje kao posljednja, zadnja razlika, koja određuje Božji bitak onako, kako analogno specifična razlika (na pr. razumnost), dodana pojmu roda (na pr. životinja), stvara vrstu (n. pr. čovjeka). No Bogu, u koliko je razuman, t. j. u koliko posjeduje svoju tako reći specifičnu narav, nalikuje samo razumni stvor. Razumno naime biće po svojoj razumnosti nalikuje Bogu ne samo, u koliko jest, i u koliko živi, nego i u koliko spoznaje. Sv. Toma kaže: »Jest, koliko se tiče božanske naravi, čini se, da razumni stvorovi na neki način dopiru do predočivanja vrste, u koliko nalikuju Bogu ne samo u tome, što jest i živi, nego i u tome, što spoznaje« (I. q. 93 a. 6).

Od nerazumnih bića među stvorenjima ne može Bogu ništa biti tako slično. Zato su u pravom smislu samo razumna bića na sliku Božju. Dakako ova je slika nesavršena i analogna. Nesavršena, jer ništa stvoreno ne može Boga potpuno predočivati; analogna, jer se savršenost ili forma, koja u razumnom stvoru biva predočena, nalazi na drugi način u Bogu, a na drugi način u stvoru, koji Boga predočuje.

8. — **Za čovjeka se u isporedbi s anđelom na poseban način kaže, da je učinjen na sliku Božju.**

Anđeli su bez sumnje slike Božje i to mnogo savršenije nego čovjek. No ovaj se naziv kao osebujni naziv (epitheton ornans) u Sv. Pismu i tradi-

ciji daje u prvom redu čovjeku i to s ovih razloga: a) u čovjeku se treba više diviti slici Božjoj, jer čovjek imade tijelo, koje pritište dušu, a Bog, čija je čovjek slika, jest čisti duh; b) zbog oblikovanja tijela duša predstavlja životvornu prisutnost Božju u svim stvarima; c) kao što se Božja savršenstva prema vani očituju na vidljiv način u svemiru, tako se duhovno dostojanstvo i odličje duše na vidljivi način očituje u tijelu, t. j. u vidljivim ljudskim djelovanjima; d) čovjek je slika Gospodina Boga, Gospodara svijeta, zbog gospodstva, koje čovjek po tijelu izvršuje na svijet.

9. — Čovjek je također slika trojakog Boga.

Čovjek je bez sumnje slika Božja, u koliko je Bog po supstanciji jedan. Božanske naime osobe uzrok su svega prema vani, u koliko su po supstanciji jedno. Stoga ljudska narav ne prikazuje i ne odražava razliku božanskih osoba. Ali, kad smo jednom iz objave spoznali Presv. Trojstvo, možemo u čovjeku naći neku sliku ili analogiju Trojstva. Naime sva bit tajne presv. Trojstva stoji u tome, da u Bogu Otac rađa Riječ umskom spoznajom, Otac i Sin nadišu Duha Svetog voljom, te da su Otac, Sin i Duh Sveti po naravi jedno. No nešto slično nalazi se i u razumnoj čovječjoj naravi. U čovjeku se naime nalazi izlaženje riječi po umskom djelovanju i izlazak ljubavi voljnim djelovanjem. Čovjek je dakle po razumnoj svojoj naravi slika trojednog Boga.

Diekamp-Hoffmann, II, 104—107. Beraza, De Deo creante 135 sl.; Fr. Dander, Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des h. Thomas, Zeitschr. f. kath. Theologie 1929 i sl.; P. Paluscsák, Imago Dei in homine: Xenia Thomistica II, 119 sl.; A. Rossi, Similitudo Dei in creaturis: Divus Thomas 1928, 417 sl.; Lercher, II. 341—342.; L. Janssens, Tract. de Homine I. (Summa Theol. VII), 1918, st. 790—794; J. Hübscher, De imagine Dei in homine viatore (1932).

II. DIO

UZDIGNUĆE ČOVJEKA U SVRHUNARAVNI RED

(DE ELEVATIONE HOMINIS IN ORDINEM SUPERNATURALEM)

PREDMET OBRADBE

Do sada smo promatrali ljudsku narav, kakva je u sebi, po svojoj biti, a sada ćemo raspravljati o njezinu uzdignuću u svrhunaravni red i stanje.

Bog je naime u svojoj neizmjernoj mudrosti i dobroti svim svojim stvorenjima, a osobito čovjeku, dao određenu narav s moćima i sposobnostima, koje su im vlastite. Bog također daje svakom biću trajnu pomoć, da prema svojoj naravi djeluje i postigne cilj, koji mu je primjeren, t. j. cilj, koji stvoreno biće može postići svojom vlastitom silom i moći. Ovo je naravni cilj ili svrha bića. Bog je, bez ikakve povrede pravednosti, mogao stvoriti čovjeka i ostaviti ga u onom stanju, koje odgovara njegovim naravnim moćima i sposobnostima. Tada bi čovjek razvijajući svoje sile i djelujući svojim moćima pod utjecajem one pomoći Božje, koju Bog nužno daje svim stvorenim bićima, postigao cilj, koji je primjeren njegovoj razumnoj naravi. To jest, on bi polučio Boga, ali tako i na taj način, da bi ga kao prvi uzrok spoznao iz vidljivog svijeta i tako posredno spoznatoga ljubio. Ali Bog se stvorivši čovjeka na sliku i priliku svoju nije zadovoljio s time, da mu kao svrhu ili cilj života odredi, da čovjek postigne Boga po posrednoj spoznaji i ljubavi, do kojih se dolazi preko stvorova. On ga je htio uzdignuti na uzvišeno zajedništvo svoga vlastitog života tako, da čovječji cilj bude ono blaženstvo, koje samo Bog posjeduje. T. j. Bog je tako uzdignuo čovjeka, da mu je kao konačni cilj odredio, da Boga neposredno spoznaje i neposredno ljubi onako, kako Bog sam sebe neposredno spoznaje i ljubi. I kao što je to izvor blaženstva za Boga, tako to treba da bude izvor blaženstva i za čovjeka. Bog se dakle nije zadovoljio sa stvaranjem čovjeka, sa sastavom njegovih bitnih dijelova i s pomaganjem njegove djelatnosti za postignuće naravnoga cilja, nego je samo stvaranje i sav okvir naravnih sposobnosti i odlika, kojima je uresio čovjeka, zamislio samo kao temelj za viši, specifično različiti red, za svrhunaravni red milosti, koja će čovjeku dati novi, svrhunaravni način življenja, i učiniti ga istinskim dionikom božanskih dobara na zemlji i u vječnosti. Bog je dakle čovjeka odredio za cilj, koji nadilazi sve njegove moći i sposobnosti, težnje i zahtjeve, i dao mu darove, sredstva, koja su za postignuće toga cilja nužna, da se njima slobodno služi te sebi

tako zasluži ono neposredno i blaženo uživanje najvećega dobra. Ili drugim riječima: Bog je, ganut svojom neizmjernom ljubavi i dobrotom, čovjeka podignuo u svrhunaravni red.

To je istina, koju je naglasio apostol Petar riječima: »Blagoslovljen Bog i Otac Gospodina našega Isusa Krista, koji nas po velikom svojem milosrđu preporodi za živu nadu uskrsnućem Isusa Krista od mrtvih« (1 Pet 1, 3). I opet: »Po njemu su nam darovana dragocjena i najveća obećanja, da po njima budemo dionici božanske naravi« (2 Pet 1, 4). A ti darovi, koje nam je Krist obećao i dao, zovu se u Sv. Pismu dioništvo, pečat, znak Duha Svetoga, sinovstvo i prijateljstvo Božje, baština nebeskoga Oca, dioništvo Božje naravi. svijetlo, život, pravednost, svetost, blaženo gledanje Boga (1).

To je istina, koju su toliko naglašavali sv. oci, koji uče, da smo po darovima, koje nam je dao Krist, podignuti na dostojanstvo izvan naravi, od ropstva na posinstvo k Ocu. Po tim je darovima provedena sličnost i sjedinjenje s Bogom (assimilatio et unitio cum Deo), najuže pouzdano prijateljstvo s njime (intima familiaritas), tjelesna povezanost s Kristom (concorporatio cum Christo), subratstvo s naravnim Božjim Sinom i pobožanstvenjenje (confraternitas Filii Dei naturalis, deificatio), jer Bog je postao čovjekom primivši čovještvo, a mi postajemo bogovima po primljenoj milosti, po neiskazanom dioništvu božanske biti.

Tu je istinu opetovano naglasila Crkva u svojim odlukama. Stoga u glavi 16. sheme dogmatskih konstitucija na vatikanskom saboru (2) čitamo: »Čovjek, stvoren s razumnom i besmrtnom dušom na sliku Božju, bio bi zaista tom samom svojom naravi određen, da svoga Stvoritelja spozna, štuje i ljubi načinom, koji se podudara s naravnim silama te tako postigne naravno savršenstvo i blaženstvo; no Bog se je po preslobodnoj odluci svoje beskrajne dobrote udostojao svoje stvorenje, nadodavši mu nebeske darove, uzdignuti na savršenstvo u redu, koji je daleko uzvišeniji, koji nadilazi kako sve sile naravi tako i njegov zahtjev (exigentia), te je stoga (to) svrhunaravni red. U ovom je naime svrhunaravnom uzdignuću čovjek određen, da

(1) Isp. 1 Iv 2, 20; 3, 9; Rim 3, 23; 8, 15—39; 1 Kor 6, 19 sl. Ef 1, 3—14; 2, 5—22; 4, 22—32; 5, 8—33.

(2) Isp. Dr. Friedrich, Docum. ad illust. Conc. Vatic. t. 2. str. 19 sl.; Coll. Lac. t. 7 col. 562.

Boga neposredno (intuitive) gleda, ljubi ljubavi, koja odgovara ovom gledanju te blaženo posjeduje na onaj način, koji nadilazi sve naravne sile« (D B. 1021, 1023 sl., 1026, 1034, 1385, 1387).
O tom pridignuću čovjeka u svrhunaravni red i o darovima, po kojima je Bog to uzdignuće izvršio, raspravljat ćemo predvođeni svijetlom objave u ovom dijelu. Govorit ćemo stoga najprije o pojmu uzdignuća u svrhunaravni red ili o pojmu naravnoga i svrhunaravnoga, a zatim o istinitosti i o načinu samoga pridignuća, provedenog u praroditeljima, ili o početnoj pravednosti (justitia originalis).

POGLAVLJE I.: O POJMU UZDIGNUĆA U SVRHUNARAVNI RED

Govoreći o pojmu čovječjeg uzdignuća u svrhunaravni red i stanje treba da najprije izložimo pojmove naravnoga i svrhunaravnoga i da ispitamo njihov uzajamni odnošaj.

§ 27. POJAM NARAVI I NARAVNOGA

Izlaganje uzdignuća u svrhunaravni red mora početi s tumačenjem pojmova naravi i naravnoga, jer svrhunaravno kao takvo ne postoji samo za sebe, nego je uvijek u nekoj naravi, koja ga posjeduje. Svrhunaravno stoga pretpostavlja narav kao onu, koja svrhunaravno u sebe prima i unosi.
Pojam naravi i naravnoga bit će nam potpuno jasan, kad razglobimo njegov sadržaj, podamo njegovu definiciju i navedemo njegovu diobu.

1. — **Pojam i definicija naravi.**

a) Narav (natura), promatrana etimološki, po korijenu riječi, znači rođenje, rađanje, postanak živih bića (nasci, φύειν, φύσις). Stoga se često zove naravnim sve ono, što biće imade od rođenja. U ovom smislu kaže sv. Pavao: »Bijasmo po naravi djeca srdžbe« (Ef 2, 3), t. j. od rođenja.

b) U strogom smislu narav se zove unutrašnje počelo u biću, koje je izvor svega, što biće radi i trpi (principium activitatis et passivitatis). To je sama bit bića, u koliko je promatramo kao počelo djelovanja. Narav naime nije drugo nego sama bit bića, promatrana kao izvor ili počelo djelovanja i trpnje u biću.

c) Narav označuje supstanciju ili bit stvari, ili ono, što je sadržano u definiciji neke stvari. U ovom smislu govorimo i o naravi akcidenata, na pr. o naravi milosti, kreposti, grijeha i t. d.

d) Budući da bit stvari ne spoznajemo u sebi i neposredno, nego po osjetnim vlastitostima, narav se katkad zove i skup kakvoća i djelovanja, kojima se izvana očituje unutrašnja bit. Tako sv. oci često zovu naravi kruha i vina i same prilike kruha i vina, koje ostaju iza konsekracije.

2. — Dioba naravi.

Narav je trostruka.

a) Pojedinačna narav kao takva (natura individualis). To je bit nekoga pojedinca, u koliko je počelo djelovanja i trpnje, na pr. narav Petra.

b) Specifična ili vrsna narav kao takva, t. j. narav, u koliko je ostvarena u nekom redu bića. Tako na pr. ljudska specifična narav kao takva znači sav onaj skup osoba, koje su uokvirene definicijom čovjeka.

c) Općenita narav ili skup naravi (natura universalis) jest skup svih stvorenih supstancija (priroda, la nature), u koliko one čine na neki način općenito počelo djelovanja i trpnje. U tom se smislu na pr. kaže: sva narav (sva priroda) slavi Boga.

d) Riječju narav označuje se katkada (no rjeđe) i Bog kao začetnik naravi.

3. — Definicija i dioba naravnoga.

a) Prema različitim značenjima naravi imademo i različita značenja naravnoga. Stoga se naravno katkad zove:

α) Štogod biće posjeduje od početka, od rođenja ili nastanka. U tom je smislu stanje početne pravednosti (status justitiae originalis) bilo čovjeku naravno.

β) Štogod je u skladu s naravi te je bilo na koji način uresuje i usavršuje. U ovom je smislu čovjeku naravno ne samo stanje početne pravednosti, nego i samo gledanje Boga.

γ) Sve, što nije osobno, t. j. u koliko nije vlastito nekoj osobi, nego čitavoj ljudskoj naravi. Tako su čovjeku naravni i darovi početne pravednosti, jer oni nijesu bili dani Adamu kao pojedincu ili kao određenoj osobi, nego kao glavaru čitave ljudske naravi.

γ) Naravno se zove sve ono, što se opire slobodnome, neobičnome, čudesnome. U ovom se smislu mogu zvati naravnima mnogi darovi, koji su uistinu svrhunaravni, a nijesu ni slobodni, ni neobični, ni čudesni.

ε) Konačno se naravno zove sve ono, što Bog čini ili može učiniti i proizvesti u stvorenoj naravi po moći pokornosti. U ovom se smislu zove naravna ne samo moć pokornosti, nego sve, što Bog po njoj može proizvesti u čovjeku. Dakle i sami svrhunaravni darovi milosti.

b) Međutim sva ova značenja riječi »naravno« nijesu dovoljna za izgradnju pojma svrhunaravnoga bića, koji moramo sadržajno točno odrediti, ako hoćemo iscrpivo raspraviti pitanje o uzdignuću čovjeka u svrhunaravni red.

c) Stoga da dademo definiciju naravnoga u željenom smislu, treba da spomenemo ovo:

Govoreći ovdje o naravnom, a po tom i o svrhunaravnom, mi definiramo naravno i svrhunaravno pod moralnim vidom ili u moralnom obziru. T. j. mi ispitujemo ovdje, što nekome biću nužno pripada (debitum) ili mu je dobrohotno dano (gratuitum), uzimajući u obzir Božju mudrost i pravednost, njegovu dobrotu i milosrđe.

d) Prema tome naravno u pravom, vlastitom, strogom smislu zove se sve ono, što nekoj naravi tako pripada, da bez toga narav ili uopće ne može postojati ili ne može postojati cjelovito (integre), ili barem ne može postojati na način, kako biću dolikuje. Ili naravno je ono, što nekoj naravi pripada ili tako, da je sastavlja, ili tako, da iz nje izlazi, ili tako, da to narav nužno zahtijeva ili traži. (Naturale est quidquid pertinet ad naturam aut constitutive aut consecutive aut exigitive). Nešto dakle može biti nekom biću naravno ili pripadati njegovoj naravi na tri načina:

α) Tako, da sačinjava samu njegovu bit i čini ga određenom pojedinkom (constitutive). Na ovaj način dakle naravno je nekom biću sve ono, što unutarnjim načinom sastavlja narav, da u svojoj vrsti bude potpuna, t. j. da imade sve bitne dije-

love. S ovog naslova je na pr. čovjeku naravno, da imade tijelo i dušu.

β) Tako, da iz biti nužno izlazi (consecutive). Na ovaj način pripada naravi sve, što iz naravi, već gotove i sastavljene, nužno izlazi. U tom su smislu biću naravne sve osebine, moći i sile, koje iz biti istječu (u čovjeku: razum, volja). Ovako je naravno čovjeku moralno pravo, koje se osniva na razumnoj naravi, da postigne svoj konačni cilj, koji je njegovoj naravi primjeren.

γ) Tako, da to narav nužno iziskuje i za tim teži (exigitive). Ono, što je na ovaj način naravno, ne sastavlja doduše neke naravi niti iz same naravi istječe, nego je nešto, što leži izvan samoga bića, ali je potrebno za to, da biće i njegove sile ne budu uzalud. Tako je živom biću naravna na pr. hrana i zrak, jer bez njih ono ne može živjeti. Naravno mu je također sudjelovanje Božje (concursus naturalis), jer bez njega ne može ni živjeti ni djelovati. Čovjeku je također naravno na pr. biti u porodici, u društvu, u državi, jer je bez njih nemoguć čovječji razvitak. Naravna mu je i spoznaja Boga i slobodna volja, jer bez njih ne može postići svoj konačni cilj i t. d.

Ukratko dakle naravno je nekom biću sve ono, što čini njegov posebni bitak, i što biće može svojim silama i sposobnostima postići ili od drugih stvorova u sebe primiti.

e) Dioba naravnoga.

α) Prema primanju naravi naravno se dijeli ovako:

αα) Naravno za pojedinačnu narav (u singularnoj supoziciji) znači sve ono, što pripada na narav pojedinoga bića.

ββ) Naravno za općenitu narav ili za svu stvorenu narav ili prirodu (naravno u kolektivnoj supoziciji) zove se sve ono, što pripada naravima svih stvorova. To su dakle sve stvorene naravi i sve, što one svojim aktivnim moćima mogu izvesti, ili što iz njihovih moći (pasivnih) druga stvorena bića mogu proizvesti, pa tako iz njih kojim god načinom izvire ili može izvirati. Ili u ovom je smislu naravno sve, što stvorovi po svome bitku jesu i što svojim moćima i sposobnostima mogu postići.

β) Osim toga u drugom obziru naravno se dijeli i ovako:

αα) **N a r a v n o p o b i t i** (naturale secundum rem vel entitatem) jest savršenost, za koju se, promatranu u sebi ili u svojoj biti, mora reći, da je naravna.

ββ) **N a r a v n o p o n a č i n u p o s j e d o v a n j a** (n. sec. modum vel acquisitionem) jest onda, kada je način, kako je neko biće došlo do savršenosti te kako je posjeduje, naravan.

4. — **Još neke definicije naravi i naravnoga.**

Narav i naravno definiraju također kao ono, što kome pripada (quod alicui debetur, debitum naturae). Ili kažu, da je narav i naravno sve ono, što ne nadilazi ni biti, ni moći, ni težnje naravi (quod neque est supra essentiam, neque supra potentiam neque supra exigentiam naturae).

Iznoseći ovaj oblik definicije naravi i naravnoga, treba da naglasimo, da dobro treba držati na pameti, da je naravno sve, što ne nadilazi moći (aktivne i pasivne) i težnje, koje neka stvorena supstancija sadržava u svome pojmu. Ovamo dakle spada sve, na što moć po svojoj naravi može težiti ili što je u okviru njezina formalnog objekta. Isto tako sve, što jedna stvorena supstancija može u drugoj proizvesti ili od nje u sebe primiti. Tako je na pr. i najveće ljudsko znanje naravno ljudskoj supstanciji. Ono je u okviru njezinih zahtjeva i težnji, jer takvo znanje s jedne strane ne nadilazi čovječju spoznajnu moć, a s druge strane bez mogućnosti takvoga znanja bila bi naravna snaga i sposobnost ljudskog uma samo nesavršeno ispunjena i izražena. Stoga, iako neki um zbog posebnih okolnosti ne može steći osobitoga i izvanrednoga znanja, ipak takvo znanje ne nadilazi sposobnost i snagu ljudskog uma uopće ili ljudskog uma kao takvoga.

L e r c h e r, II. 343—345; D i e k a m p - H o f f m a n n, II. 47; B e r a z a, De Deo elevante, 4 sl.; P o h l e - G i e r e n s, I. 430; P. P a r e n t e, D e c r e a t i o n e u n i v e r s a l i, 172. sl.; F r a n z e l i n, De Deo uno, str. 16.

§ 28. O POJMU NADNARAVNOGA ILI SVRHUNARAVNOGA.

Iznijet ćemo najprije definiciju, a onda diobu svrhunaravnoga.

I. D e f i n i c i j a.

1. — **Etimološka (nominalna) definicija:** Svrhunaravno je ono, što je nad naravi.

Latinska riječ za svrhunaravno »supernaturale« prvi puta dolazi u crkvenoj uporabi u osudi, kojom je papa P i j o V. († 1572) zabacio

zablude M. Baja (3). Poslije toga se upotrebljava vrlo često (4). Upotrebljava je i koncil vatikanski (5). Latinski izraz supernaturale učinjen je prema grčkoj riječi »ὑπερφυής«, a unio ga je u latin. literaturu Skot Eriugena. Latinskoj riječi odgovara kod grčkih otaca bolje termin: »ὑπερκόσμιος« (6).

2. — Stvarna definicija.

Svrhunaravno možemo promatrati i po tom definirati s dvostrukog gledišta. Možemo ga promatrati ili u odnosu prema naravi, moćima i sposobnostima one supstancije, u koju neka savršenost, na koju ta supstancija nema pravo, dolazi (considerato termino a quo), ili u odnosu prema supstanciji, kojoj ta savršenost pripada po naravi (considerato termino ad quem).

a) Svrhunaravno u odnosu prema supstanciji, u kojoj se nalazi (spectato termino a quo), jest i zove se sve ono u njoj, što niti ne sačinjava biti te supstancije, niti iz

Opaska: Prije nego donesemo definiciju svrhunaravnoga, treba da spomenemo ovo: a) Nijedna se supstancija ne može nazvati svrhunaravnom, jer svaka supstancija imajući ili posjedujući ono, što spada na njezinu bit, jest određena narav u nekom redu savršenosti. Svrhunaravnom bi se mogla nazvati neka supstancija možda samo u isporedbi sa supstancijom, bitno nesavršenijom. No tako nazivanje supstancija u međusobnom ispoređivanju nije uobičajeno i moglo bi uroditi samo zbrkom i nejasnoćom.
b) Svrhunaravnom se stoga može zvati samo neka savršenost, u koliko je posjeduje biće, kome ona po naravi ne pripada. Svrhunaravno je dakle relativan pojam, jer se nešto zove svrhunaravnim samo s obzirom na neku već gotovu narav.
c) Svrhunaravna je u prvom redu neka savršenost, koja kao akcident pridolazi k supstanciji te koja joj po naravi nikako ne pripada. Takva je savršenost na pr. posvećujuća milost. No po analogiji (per analogiam attributionis) naziv svrhunaravno pridijeva se i svemu onomu, što je s ovom svrhunaravnom savršenošću povezano ili kao njezin uzrok, ili kao njezin učinak, ili kao znak njezine opstojnosti ili prisutnosti. Tako se na pr. sakramenti zovu svrhunaravna sredstva, jer oni prouzrokuju milost, a Crkva je svrhunaravno društvo, jer ona imade u sebi pohranjena sredstva, kojima se dijeli svrhunaravna milost i svetost.

---

(3) D B. 1021.
(4) Isp. D B. 1170. 1171. 1669, 1671, 1714, 1926.
(5) D B. 1786. 1787. 1789.
(6) K. Rahner S. J., De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini, qui aequivalet nostro conceptui entis »supernaturalis«: Gregorianum, 18 (1937).

njezine biti proizlazi, niti se traži za to, da ta supstancija uzmogne opstojati i prema svojim moćima djelovati. Ili svrhunaravno je sve ono, što nadmašuje naravne težnje i naravne sile neke supstancije.

b) Svrhunaravno, promatrano u odnosu prema supstanciji, kojoj ta savršenost pripada (spectato termino ad quem), jest svaka savršenost, koja pripada nekoj biti višega reda tako, da narav, kojoj takva savršenost pridolazi, biva po toj savršenosti uzdignuta u red bitno viši. Ukratko: svrhunaravno u ovom smislu jest dioništvo na savršenosti bitno višega reda.

II. Dioba svrhunaravnoga.

A) Svrhunaravno, promatrano u odnosu prema supstanciji, u kojoj se nalazi.

Neka savršenost može nadilaziti moći, sposobnosti i težnje bića na dva načina: po biti (entitative) i po načinu postanja (quoad modum).

1. — **Svrhunaravno po biti (entitative, quoad substantiam)** jest ono, što je svrhunaravno po samoj savršenosti u sebi. To je takva savršenost, za koju neka supstancija nema ni bilo kakvu naravnu težnju i nuždu, niti je ona može svojim naravnim silama postići, niti je druga koja stvorena supstancija može u njoj svojim silama proizvesti (na pr. milost).

Svrhunaravno po biti (entitative, quoad substantiam) dijeli se na:

a) Svrhunaravno u nekom smislu, relativno (supernaturale secundum quid, praeternaturale). Tako se zove savršenost, koja nadmašuje naravne sile i težnje samo one supstancije, u kojoj se nalazi, ali s obzirom na višu supstanciju ona je naravna savršenost, jer se nalazi u okviru naravnoga usavršenja te više supstancije. Kad bi na pr. Bog dao kojem čovjeku, da spoznaje neovisno o osjetilima, t. j. na način anđela, onda bi taj način spoznaje bio svrhunaravan za čovjeka, ali ne za anđela.

b) Svrhunaravno naprosto, apsolutno (supernaturale simpliciter, absolutum) zove se savršenost, koja nadilazi naravne moći, sposobnosti i težnje ne samo bića, kome je dana, nego svake naravi stvorene i stvorljive.

Ovakav je dar dvostruk: vanjski ili unutrašnji. Vanjski dar je na pr. utjelovljenje, objava, sakramenti. Drugi je unutrašnji. Taj je po naravi ili trajan, kao svijetlo slave, gledanje Boga, milost posvećujuća, ili prolazan, kao prosvjetljenje uma, nadahnuće volje.

2. — **Svrhunaravno s obzirom na način postanja** (quoad modum).

Svrhunaravno u ovom smislu zove se ona savršenost, koja svojom biti ne nadmašuje moći, sposobnosti i težnje one naravi, kojoj se podaruje, ali način, kojim se ta savršenost naravi daje ili u njoj bivstvuje, nije u okviru zahtjeva naravi, t. j. narav nema nikoje pravo, da joj se ta savršenost dade na način, na koji joj Bog tu savršenost uistinu daje. Tako je svrhunaravno na pr. uskrsnuće mrtvaca, jer život je nešto po biti (entitative) naravno, samo je način, kako se u ovom času stječe, mimo moći i sila naravi, dakle svrhunaravan.

B) Svrhunaravno u odnosu prema supstanciji, čijoj biti to svrhunaravno pripada kao naravna savršenost.

Ponajprije treba spomenuti ovo: Štogod je svrhunaravno u odnosu prema nekoj nižoj naravi, to je naravno nekoj višoj naravi. Svrhunaravno dobro naime jest neka savršenost, i jer je savršenost, nužno se nalazi u nekom biću. Dakle u redu svih bića, koja postoje, nužno ćemo naći supstanciju, kojoj ona savršenost po biti pripada, kojoj je dakle naravna. Stoga, kad k nekoj supstanciji dolazi savršenost, koja joj po naravi ne pripada, onda u njoj nastaje prekoračenje, uzdizanje, koje naravno pripada supstanciji bitno višoj. Naime niža supstancija imade neku saopćenu savršenost, koja je naravna supstanciji bitno višoj, pa se tako uzdiže u red bitno viši. Ukratko, ona biva dionik bitno više naravi.

Svrhunaravno dakle u ovom smislu zove se savršenost, koja pripada biti nekoga bića savršenijeg reda tako, da narav, kojoj takva savršenost pridolazi, biva po toj savršenosti pridignuta u red bitno viši i postaje time u nekom smislu i obziru dionica vrijednosti i odlika toga savršenijeg reda. Ili ukratko: svrhunaravno u ovom smislu jest dioništvo na savršenosti naravi ili reda, koji je bitno viši — participatio, consortium naturae essentialiter superioris. Tako je na pr. prema nauci sv. Petra čovjek po milosti postao dionik božanske naravi (2 Pet 1, 4).

Svrhunaravno u ovom smislu može biti:

1. — **Svrhunaravno u nekom smislu, relativno (praeternaturale)** jest dioništvo na naravi, koja je bitno viša, no nalazi se u okviru stvorenih naravi. Tako na pr. čovjek biva dionik anđeoske naravi, kad mu je uliveno anđeosko znanje, t. j. kad dobije dar spoznavati biti stvari neovisno o sjetilnim slikama.

2. — **Svrhunaravno naprosto (simpliciter, absolutum)** jest dioništvo na samoj nestvorenoj naravi, po kojem stvorena narav posjeduje s Božjom naravi savršenost, koja je na taj način, kako je posjeduje čovjek, samo Bogu naravna. Ovo dioništvo na Božjoj naravi zove se pobožanstvenjenje ljudske naravi (deificatio) ili svrhunaravno: *κατὰ θεῶσιν*.

Opaska: **Još neka značenja naravnoga i svrhunaravnoga.** Da točno upoznamo pojam naravnoga i svrhunaravnoga i njihov međusobni odnos, navodimo još neka njihova značenja.

1. — Naravno. — a) Naravno se upotrebljava, kao što smo već spomenuli, i u tom smislu, da označuje sve ono, što nekom biću pripada od rođenja, tako, da mu pripada odonda, odkada biće jest, a nije mu kasnije pridošlo. U tom je smislu Adamu naravno posjedovanje milosti i darova. Protivno naravnome u ovom smislu zove se nadodano, priraslo, stečeno, što nije bilo, a niti može biti, ili nešto, što ne nadilazi moći i sile naravi (na pr. znanost, umijeće), ili nešto, što je nad njima (na pr. milost).

b) Naravno se može uzeti i tako, da znači samo ono, što strogo spada na samu bit nekoga bića tako, da je naravno isto, što i bitno. — Protivno naravnom u ovom smislu jest nebitno. To nebitno može biti ili takvo, da izlazi iz same naravi, ili takvo, da je nadmašuje (svrhunaravno).

c) Narav uzeta kolektivno, dakle kao priroda, često znači isto, što i tjelesna, vidljiva priroda. U tom slučaju naravno je isto, što i oćutno. Protivno naravnom u ovom smislu jest neoćutno, duševno. Nešto, što je naravno u ovom smislu, t. j. oćutno, može biti svrhunaravno, kao što su n. pr. čudesa, a opet nešto, što je neoćutno, dakle protivno naravnome u ovom smislu, može izvirati iz naravi bića tako, da nije svrhunaravno, n. pr. spoznaja i htijenje. Svrhunaravno i neoćutno nije dakle isto, kako bi htjeli protestanti.

d) Naravno označuje katkad sve, što neko biće može u sebe primiti, i što ga može usavršiti. Naravnom se u ovom smislu protivi protunaravno, jer je naravno u ovom smislu i ono, što nadmašuje narav, dakle svrhunaravno u običnom smislu riječi.

2. — Svrhunaravno. — a) Svrhunaravno nije istovetno s izrazom »neposredno djelo Božje«, jer imade neposrednih djela Božjih, koja nijesu svrhunaravna, n. pr. stvaranje, uzdržavanje i sudjelo-

vanje Božje (concursus Dei physicus), a isto tako imade svrhunaravnih djela, koja nijesu neposredno djelo Božje, n. pr. sakramenti.

b) Svrhunaravno nije isto, što i čudesno. — Čudo je uvijek svrhunaravno djelo Božje, ali svako svrhunaravno djelo Božje nije čudo. Pretvorba je na pr. svrhunaravno djelo, ali nije čudo, jer se zbiva po stalnom zakonu i jer je nevidljivo.

c) Svrhunaravno nije isto, što i nadrazumno (supernationale). Nadrazumno zove se ono, što nadvisuje moći našeg razuma. No to može biti i neka naravna stvar. Isto tako imade svrhunaravnih stvari, koje nijesu nadrazumne (n. pr. upravljanje Crkvom).

d) Svrhunaravno nije istovetno s onim, što unutrašnje čovječje sile potiče, jača i razvija. Tada bi naime svrhunaravno bilo samo ono, što je svrhunaravno obzirom na postanje (supernaturale quoad modum, praeternaturale), dok uistinu svrhunaravno može biti i nešto novo i uzvišenije, što samo sobom nadvisuje samu bit i moć sve stvorene naravi.

3. — **Pojam mimonaravnoga (praeternaturale).** — Obrazlažući pojam naravnoga i svrhunaravnoga vidjeli smo, što je mimonaravno. Dvije su vrste mimonaravnoga: mimonaravno po biti (entitative, quoad substantiam) i s obzirom na način postajanja (quoad modum).

a) Mimonaravno po biti, po objektu, jest i zove se ona sama savršenost, koja se daje, a nadilazi moći i sposobnosti one naravi, kojoj se saopćuje (n. pr. anđeosko znanje).

b) Mimonaravno po načinu jest onda, kad samo način, kojim se neka savršenost daje, nadilazi moći i sposobnosti bića.

Tako n. pr. spoznavati na način anđeoski jest za čovjeka po svojoj biti ili po objektu mimonaravno, jer sama takva spoznaja čovjeku po naravi ne pripada. Kad bi pak čovjek dobio od Boga neposredno znanje jezika i predmeta, kojih nikad nije učio, ovo bi znanje bilo mimonaravno po načinu stjecanja. Samo naime takvo znanje mogao bi čovjek steći naravnim silama, no njegovoj naravi ne pripada pravo, da to znanje steče na ovaj način, t. j. ulijevanjem.

Između mimonaravnoga i svrhunaravnoga postoji bitna razlika u tome, što samo i jedino ono, što je uistinu svrhunaravno, uključuje u sebi dobra božanskoga reda, t. j. takva, koja po naravi pripadaju samo Bogu, dok mimonaravno (t. j. ono dobro, koje je takvo po biti, po supstanciji) može dati dobra višega reda, ali samo takvoga, koji nije božanski, nego spada među stvorove. Tako je na pr. anđelu naravno, da je prost ili slobodan od požuda, t. j. njegova narav tu slobodu zahtijeva i traži, a čovječja ne. Ako dakle Bog dade čovjeku, da je slobodan od požude, dao mu je dobro anđeoskoga reda. Dakako da je to za čovjeka prava milost, nešto, što čovječjoj naravi ne pripada, nešto nadnaravno. No budući da takvo svrhunaravno usavršenje čovjeka ne izlazi izvan granica stvorene supstancije, to dobro ostaje samo mimonaravno. Sasvim je drugo sa svrhunaravnim u strogom smislu riječi, jer ono nadilazi zahtjeve, težnje i moći svih bića stvorenih i stvorljivih. Takvo je n. pr. blaženo gledanje Boga ili milost posvećujuća. S posjedovanjem ovakvih božanskih dobara uvijek je povezano neko pobožanstvenjenje (deificatio). Zahtijevati takva dobra znači tražiti biti jednak Bogu.

Lercher, II. 345—349; Huarte, De Deo creante et elevante, 200 sl.; Dr. A. Bauer, Religija naravna i vrhunaravna, Kat. List, 1903, br. 14, 15.; Beraza, N. dj. 3 sl.; H. Mazzella, I. 394—395; Tanquerey, De Deo creante et elevante, 516 sl.; Bartmann, I. 289.; Ch. Pesch, III. 110—113; Diekamp-Hoffmann, I. 47 sl.; J. V. Bainvel, Naturel et surnaturel Ed. III., Paris 1905; A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik (Scholastik, 1929) I, 180 sl.; D. Palmieri, De ordine supernaturali et de lapsu angelorum, Romae 1910.

§ 29. O NARAVNOM I SVRHUNARAVNOM REDU ILI STANJU.

S razlaganjem i s tumačenjem pojmova naravnoga i svrhunaravnoga najuže je povezano razjašnjenje pojmova naravnoga i svrhunaravnoga reda i stanja, pogotovu, kad je naša zadaća, da ispitamo, u kakvim je okolnostima čovjek stvoren i kakvim je dobrima obdaren, te da li su ona u čovjeku imala ostati kao trajna svojstva i odlike njegove naravi.

Ime stanje (status) označuje neku stalnost (status od stare; stanje od stajati). U tom se smislu govori o ženidbenom stanju ili staležu, o svećeničkom stanju ili staležu i t. d.

U stvarnom svome značenju stanje naravi označuje način, na koji se razumna narav trajno odnosi prema Bogu, kao svome konačnom cilju.

Tako uzeto stanje je skup svih uvjeta, koji čovjeka određuju prema njegovu cilju. Stanje naravi označuje dakle svršni red, t. j. red bića, da postignu neku svrhu.

U svršnom redu moraju bića i njihova djelovanja biti tako raspoređena, da mogu polučiti svoju svrhu. Za to je pak potrebna moć djelovanja i stalni zakoni ili pravila djelovanja. Na pojam dakle stanja naravi kao svršnog reda bića spada ovo četvero:

a) Tvorni uzrok (agens), koji djeluje, to je čovjek; b) svrha, za kojom uzrok (čovjek) teži; c) sredstvo, kojim uzrok teži svome cilju i d) zakon, koji raspoređuje sredstva, kojima se može polučiti svrha.

Prema naravi i svojstvima navedenih čimbenika svršnog reda mogao bi se čovjek u pogledu svoje posljednje svrhe nalaziti u dvostrukom redu: naravnom i svrhunaravnom.

1. — Naravni red je zgodno raspoređenje naravnih sredstava za postignuće naravnoga cilja.

Ako promatramo čovjeka u odnosu prema Bogu kao svome cilju, onda taj red za čovjeka znači ovo:

a) svrha čovječja jest naravna, t. j. posjedovanje Boga posrednim načinom, posrednom spoznajom, po kojoj dolazimo do Boga svijetlom razuma i stvorova, i posrednom ljubavi, kojom Boga posredno spoznatoga ljubimo;

b) prvi uzrok u ovom redu jest Bog, začetnik naravi, koji nas giba na naravne čine, a drugi uzrok jest narav ljudska sa svim moćima i sposobnostima, koje iz nje izviru;

c) sredstva, i to objektivna, jesu stvorene stvari, u koliko ih spoznajemo svojim razumom, a subjektivna jesu naše moći, napose razum i volja, u koliko stoje pod naravnim uzdržavanjem i sudjelovanjem Božjim, i mi se s njima služimo;

d) zakon u tom redu jest naravni zakon, koji je upisan u srcima sviju, i sve posljedice, koje iz njega izviru. Ispunjenje zakona daje pravo na naravnu nagradu.

2. — Svrhunaravni red jest zgodno raspoređenje sredstava bitno svrhunaravnih za svrhu bitno svrhunaravnu.

Za čovjeka taj red znači ovo:

a) cilj je čovječji životno ujedinjenje s Bogom po neposrednoj spoznaji Boga licem u lice i po ljubavi, koja iz neposredno spoznate vječne istine i dobrote slijedi;

b) prvi uzrok u ovom redu jest Bog, kao začetnik milosti i slave. Drugi uzrok jest razumna narav ljudska, u koliko je po posvećujućoj milosti, ulivenim krepostima i darovima Duha Svetoga pridignuta na savršeniji način djelovanja;

c) objektivna sredstva, kojima se čovjek služi, jesu Božja objava, koju izlaže Crkva, sakramenti i druga vanjska sredstva za spasenje. Subjektivna sredstva su unutarnje svijetlo vjere i vršenje svrhunaravnih kreposti pod utjecajem svrhunaravnoga Božjeg sudjelovanja ili djelujuće milosti;

d) zakon, koji ravna djelovanje, jest ne samo skup svih naravnih zakona, nego i skup pozitivnih zapovijedi, koje je Bog dodao naravnom zakonu za postignuće svrhunaravnoga cilja.

A. Stolz, Anthropologia theologica, F. IV. s. 51; H. Mazzella, II. 392; P. Parente, De angelis hominisque elevatione et lapsu (coll. theol. romana, IV) s. 174.; Tanquerey, De Deo creante et elevante, s. 330 sl.; A. Hugon, t. II. s. 213 sl.; G. Lahousse, De Deo creante et elevante, s. 224.; L. Janssens, VIII. s. 30 sl.; Boraza, N. dj. 38 sl., 111 sl.

§ 30. NAČELA O ODNOŠAJU IZMEĐU NARAVNOGA I SVRHUNARAVNOGA.

Da se ispravno i potpuno shvati sam pojam naravnoga i svrhunaravnoga te naravnog i svrhunaravnog reda i stanja, iznijet ćemo neka osnovna načela, koja taj odnošaj razjašnjuju.

I. Svrhunaravno pretpostavlja narav.

Već smo spomenuli, da ono, što se zove svrhunaravno, a stvoreno je, ne bivstvuje u sebi (kao supstancija), nego pridolazi k stvorenoj naravi na način akcidenta. Svrhunaravno dakle pretpostavlja narav. Dakako narav nije počelo, u kojem bi svrhunaravno imalo svoj izvor i uzrok, nego je ona kao subjekt, u kojem svrhunaravno bivstvuje i djeluje. Kad je naime narav opremljena svime, što joj je potrebno u okviru njezinih naravnih zahtjeva, pridolazi svrhunaravno kao nešto dodano.

U vezi s ovim, što je rečeno, raspravljaju bogoslovi pitanje, da li je moguće, da bi bivstvovala stvorena supstancija, koja bi bila na unutarnji način svrhunaravna, t. j. kojoj bi ono, što je naprosto svrhunaravno, bilo naravno. To bi dakle bila razumna supstancija, kojoj bi po njezinu unutarnjem sastavu pripadalo neposredno gledanje Boga, posvećujuća milost i Božje posinstvo. Budući da je milost i gledanje Boga takva savršenost, koja nadilazi moći i sposobnosti svakoga, ne samo stvorenoga nego i stvorljivoga bića, nemoguće je zamisliti opstojnost stvorene supstancije, kojoj bi ta savršenost po naravi pripadala. Zato se općenito zabacuje mišljenje Ripalde († 1648), koji je to učio.

Boga bismo doduše mogli nazvati naprosto svrhunaravnom supstancijom, no samo u tom smislu, u koliko nadvisuje sve stvoreno i stvorljivo. Ali Božja se supstancija ne može zvati svrhunaravnom u smislu uobičajene definicije svrhunaravnoga, naime, u koliko svrhunaravno znači ono, što naravi ne pripada, nego joj je dodano. U Bogu naime sve, što jest, njegova je narav, i zato kod njega nema ništa,

što bi za nj bilo svrhunaravno, niti ima razlike između naravnoga i svrhunaravnoga.

II. **Svrhunaravno s obzirom na svoj postanak ne izvire iz naravi nego je nadilazi.**

Modernizam tvrdi, da svrhunaravno ne nadilazi našu narav, nego je ono njoj nešto unutrašnje, imanentno, što se iz nje rađa, izvija i nastaje. Vjera naime nastaje po modernizmu t. zv. vitalnom imanencijom, kao učin i plod unutarnjih pokreta i zahtjeva duše. Takav izvor i početak imade po njemu uopće sav religiozni sadržaj. Stoga nikoja dogma, ni uopće išta, što se zove svrhunaravno, nema kao takvo objektivne vrijednosti, nego mu je sav izvor u samoj naravi, iz koje se naravnim putem izvija i rađa.

Naprotiv katolička vjera uči, da se svrhunaravno ne može razviti iz naravi. Razvitak naravi ne može dovesti do svrhunaravnoga. Sve ono, što se nalazi u okviru svrhunaravnoga, dakle sav red milosti, a napose konačni čovječji cilj, blaženo gledanje Boga, jest nešto, što narav posve nadilazi i dodano joj je kao pozitivna stvarnost, koja se nije razvila iz naravnih moći, nego je naravi od Boga saopćena kao nešto, što nadilazi zahtjeve naravi, i što narav diže u viši božanski red(7).

S obzirom na način, kako svrhunaravno biva saopćeno ljudskoj naravi, treba reći slijedeće. Budući da svrhunaravno nije nešto, što bivstvuje u sebi i za sebe, dakle nešto samostojno (forma per se subsistens), svrhunaravno ne biva od Boga stvoreno, kao što to bivaju stvarane samostojne supstancije (substantiae per se subsistentes). Sv. Toma naziva proizvođenje svrhunaravnog bića u naravi po Božjoj svemoći »izvođenjem iz moći pokornosti — eductio e potentia oboedientiali«. Premda je dakle svrhunaravno nešto, što i s obzirom na način svoga postanka posve nadilazi moći i zahtjev naravi, ipak je time, što Bog svrhunaravno ulijeva u naše životne moći, koje se za to primanje otvaraju po moći pokornosti, kod nastanka svrhunaravnog na neki način ujedinjena transcendentnost postanka svrhunaravnog s nečim, što je unutar naravi (extrinsecismus conjungitur cum quodam intrinsecismo). Ova je nauka dakako bitno različita od onoga, što o postanku svrhunaravnoga uči modernizam.

---

(7) Isp. S. th. I.—II. q. 109, a. 7; 112, a. 1; a. 3 ad h:; De pot. q. 3 a. 8 ad 3.

III. U naravi postoji sposobnost (capacitas), da u sebe primi svrhunaravno. Ta se sposobnost zove moć pokornosti (potentia oboedientialis).

1. — **Kao što smo vidjeli, svrhunaravno nadmašuje našu narav, ono je uzvišeno nad narav.** Narav nema nikakvih zahtjeva, da joj se svrhunaravni dar saopći, niti moći i sposobnosti, da ga poluči i dosegne. Ali s druge strane vjera nas uči, da se svrhunaravno dobro saopćuje naravi, i da narav to dobro prima tako, da je ono u naravi kao u svome subjektu i s njime sačinjava počelo novoga svrhunaravnog života (milost u duši). Zbog toga se čini, da treba dopustiti, da u naravi postoji sposobnost za primanje svrhunaravnoga dobra. Ta činjenica navodi nas na pitanje o t. zv. moći pokornosti (potentia oboedientialis). Ovo je pitanje od najveće važnosti za čitavu teologiju, jer je moć pokornosti ona točka ili mjesto, s kojeg se svrhunaravni elemenat ucjepljuje i presađuje na stvorenu narav.

2. — **U stvorovima treba ponajprije razlikovati njihove naravne moći i sposobnosti.** Svako biće imade od Boga određenu narav, da po njoj prema stalnim prirodnim zakonima djeluje. Na međusobnom odnošaju bića, koja djeluju prema svojim naravnim moćima i sposobnostima, osniva se red, koji po odredbi Božjega promisla vlada u prirodi.

No dajući bićima različite sposobnosti nije Bog sputao svoje moći, da on sa stvorovima učini nešto povrh onoga, što oni mogu po svojim naravnim moćima i sposobnostima. Stvorovi dakle nemaju moći, da oni sami takvo što izvedu, ali je Bog njihovoj naravi dao tu sposobnost, da tu savršenost može on u njima proizvesti, ne njihovom nego svojom silom. Stvorovi dakle imadu u svojoj naravi sposobnost, da se pokore Božjoj volji.

Tako evo dolazimo do pojma moći pokornosti (potentia oboedientialis), koju Ripalda definira: » Sposobnost (aptitudo) stvorenih stvari, da po slobodnoj volji vrhovnog uzroka i po njegovoj pomoći, na koju one nemaju pravo, izvrše djelo, koje naravnom moći i sudjelovanjem, koje im pripada, ne mogu izvršiti« (De ente supernaturali t. 1 l. 2 d. 24 n. 4. Ed. Paris 1870, 236).

3. — **Za ispravno shvaćanje moći pokornosti treba da još istaknemo neke stvari.**

a) Prvo je pitanje, što je ono, što narav prima u sebe, da se digne na stupanj bivstvovanja i djelovanja, kòji nadilazi njezine naravne granice. Na to odgovaramo: Budući da se samo moralnim sredstvima (na pr. poukom, savjetom) ne može narav pridići izvan okvira svojega naravnog djelovanja, potreban je za ostvarenje svrhunaravnog u čovjeku fizički utjecaj Božji, koji je različan i od Božjeg uzdržavanja sviju stvari i njegova sudjelovanja s djelovanjem svih bića.

b) O razlici između moći pokornosti i naravnih moći.
Naravne moći su one tvorne i trpne moći, koje bića imadu po naravi zato, da ili proizvedu ili prime u sebe čin (actus), koji je po naravnom redu primjeren. Naravna tvorna moć (potentia activa) jest ~~ona, koja po naravnom redu i po moćima, koje imade po naravnom zakonu, može izvršiti svoj učinak. Trpna pak naravna moć (potentia~~
ona, koja po naravnom redu i po sposobnosti, koju imade po naravnom zakonu, može izvršiti svoj učinak. Trpna pak naravna moć (potentia passiva) jest sposobnost, koja izvire iz naravi bića, i koju može ostvariti neka naravna tvorna moć. Po moći pak pokornosti nije naravna tvorna moć. Jer pak moć pokornosti može biti ostvarena samo po svrhunaravnom uzroku, Bogu, koji svrhunaravno djeluje, jasno je, da se ona razlikuje i od naravne trpne moći.
Naravna moć kaže i označuje težnju i sposobnost, da svojim silama proizvede čin, a moć pokornosti jest samo sposobnost primiti u sebe čin ili ga izvršiti višom silom i moći.
Konačno, naravna moć i sposobnost može se potpuno ispuniti i ostvariti, a moć pokornosti ne može se nikad potpuno iscrpsti. Svemoć je naime Božja neiscrpljiva i zato stvorenje uvijek ostaje u moći, da od Boga u sebe nešto primi.

c) O odnošaju između naravne moći i moći pokornosti.

α) Moć pokornosti nije u biću samo nešto negativno, nego označuje nešto pozitivno, zbiljsko, stvarno, što se osniva na samoj naravi bića; istinsku sposobnost, da u sebe primi Božje djelovanje, koje naravnim silama ne može proizvesti.
β) Ali moć pokornosti ipak nije neko svojstvo, neki lik (forma) ili način, neki akcident, koji bi se u biću nalazio i od njega stvarno

izvodi se neki čin, koji čin nije po naravnom redu i sposobnostima [illegible], nego ih nadilazi, te je svrhunaravan. Zato moć pokornosti

razlikovao, nego je ona s naravi bića ili bolje s njegovim moćima stvarno jedno isto. Moć pokornosti nije dakle po sebi, po svojoj stvarnosti (entitative) nikakva svrhunaravna moć, koja bi već gotovom biću bila dodana, nego ona biću po naravi pripada, jer stvarno i nije drugo, nego sama narav bića ili njegove moći.

γ) Premda između naravnih moći i moći pokornosti nema stvarne razlike, ipak pojmovno je među njima razlika i to t. zv. logička razlika s osnovom u stvari (distinctio rationis cum fundamento in re, virtualis), koja postoji onda, kad u samom predmetu leži razlog, zašto naš um o jednoj stvari pravi više pojmova. Ista dakle moć zove se naravna, u koliko se odnosi na naravni čin, t. j. u koliko može proizvesti ono, što je u okviru njezine moći i primiti u sebe učin, koji može proizvesti samo naravni uzrok. Ta ista moć zove se moć pokornosti, u koliko se odnosi na svrhunaravni čin, t. j. u koliko imade sposobnost, da u sebi primi utjecaj Božji za onakvo djelovanje, za koje je po naravnim silama nemoćna.

Ove dvije moći nijesu stvarno različite. Kad bi naime takva razlika postojala, značilo bi, da bi moć pokornosti u narav ljudsku bila primljena. No mogla bi biti primljena samo po nekoj moći. Za tu istu moć nastalo bi opet isto pitanje, i tako bismo u tom smjeru pitanja išli u beskonačnost. Ali ove se moći razlikuju pojmovno, jer drugo znači sposobnost izvesti i primiti naravne čine, a drugo sposobnost primiti svrhunaravni čin.

δ) Iz stvarne istovetnosti između naravne moći i moći pokornosti slijedi, da se ne može svaki svrhunaravni dar saopćiti bilo kojem biću. Tako na pr. ne može kamen primiti svrhunaravni dar neposrednoga gledanja Boga. Budući naime da kamen nema naravne moći spoznavati, ne može imati ni spoznaje po moći pokornosti, jer su jedna i druga moć stvarno isto.

d) D a l i j e m o ć p o k o r n o s t i s a m o p a s i v n a i l i i a k t i v n a m o ć?

Svaka moć jest po naravi svojoj počelo nekoga djelovanja, nekog čina. Prema tome tvorna i trpna moć ne razlikuju se po tom, da li djeluju, jer svaka imade neko djelovanje i prema tome bi svaka bila tvorna. One se dosljedno mogu razlikovati samo po svome odnosu prema objektu, da li naime moć proizvodi promjenu u objektu ili obratno. Prema tome kažemo, da je tvorna moć ona, čijim djelo-

vanjem nastane promjena u objektu, trpna je pak ona, u kojoj objekt proizvodi neku promjenu.
Tvorna moć daje dakle lik svome objektu, a trpna prima neki lik od svoga objekta.
Moć pokornosti jest pasivna moć, u koliko je smatramo kao sposobnost stvorenih bića, da prime u sebe utjecaj Božji za djelovanje, za koje su po naravi nemoćna (7a).
No može se reći, da je moć pokornosti i aktivna moć, jer je ona aktivna sposobnost bića, da pomoću svrhunaravnoga Božjeg utjecaja tvori djela, koja nadmašuju njegovu narav. Jedna ista moć pokornosti jest dakle aktivna, u koliko biće nešto čini, što nadilazi njegove sile (n. pr. čin vjere); a pasivna, u koliko biće u sebe prima ono, što nadilazi njegove moći i težnje (n. pr. milost posvećujuću).
e) Razglobivši narav moći pokornosti može se reći, da je ona u neku ruku most između naravi i nadnaravnoga. Dakako ne u tom smislu, kao da bi ikada jedno u drugo (narav u nadnaravno) moglo prijeći samo od sebe, svojom moći ili kakvim djelovanjem ili utjecajem kojeg stvorenog uzroka, nego tako, i u toliko, u koliko božanski utjecaj ili impuls imade u samoj naravi oslon, uporište, da tu narav može oplemeniti i pridići je u red svrhunaravnosti.

IV. O mogućnosti i nemogućnosti naravne težnje za svrhunaravnim dobrima.

U vezi s pitanjem o naravi moći pokornosti raspravljaju bogoslovi pitanje, da li u čovjeku postoji kakvo pozitivno naravno teženje za svrhunaravnim, napose za neposrednim gledanjem Boga.
Razlog je raspravljanja u ovome: Svrhunaravni red nadilazi stvorenu narav. Čovjek doduše svojim umom možda može spoznati, da nas Bog može podignuti u neki svrhunaravni red (8). No da je uzdig-

(7a) U ovom smislu kaže sv. Toma: »U ljudskoj duši, kao i u svakom stvorenju, dvostruka je pasivna moć: jedna s obzirom na naravne uzroke, a druga s obzirom na prvi uzrok, koji može u svakom stvoru ostvariti nešto veće ili više (reducere in actum altiorem), nego li to može naravni uzrok, i ova se običaje zvati moć pokornosti u stvorovima« (S. th. III p. q. 11 a. 1).
(8) Sv. Toma, De pot. q. 6 a. 1 ad 18.

nuće čovjeka na blaženo gledanje Boga, kakovo nas uistinu čeka, moguće, nadilazi naprosto svaku ljudsku čisto naravnu spoznaju, nego to treba držati samo vjerom (9). S druge strane vidimo, da je svrhunaravno na unutarnji način (immanenter) zbiljski ostvareno u ljudskoj naravi. Odatle, evo, nastaje pitanje, da li u čovjeku postoji naravna težnja za onim, što je temelj i bit čitavog svrhunaravnog reda, za neposrednim, blaženim gledanjem Boga.

1. — **Naravno teženje uopće (appetitus naturalis innatus, inclinatio naturalis)** jest teženje, koje je bićima prirođeno. Ono pretječe svaku spoznaju u biću i usmjereno je prema njihovoj naravnoj svrsi ili cilju. To teženje pripada svima bićima, organskim i neorganskim, oćutnim i razumnim, kao i svima moćima (n. pr. razumu, volji), koje biće posjeduje.

2. — **Naravno teženje za spoznanim dobrom (appetitus elicitus).** To je teženje, koje se u biću pobuđuje (elicitur) prema nekom spoznatom dobru. To je teženje dvostruko.

a) Oćutno teženje (appetitus elicitus sensitivus, animalis), koje se rađa iz oćutne spoznaje nekoga dobra.

b) Razumno ili slobodno teženje, htijenje (appetitus elicitus intellectualis, voluntarius) nastaje nakon razumne spoznaje nekoga dobra.

3. — **U čovjeku se nalaze sve ove vrste težnja, te nastaje pitanje, da li u čovjeku postoji naravno teženje za svrhunaravnim uopće, a napose za svrhunaravnim gledanjem Boga.**

a) U čovjeku ne može postojati naravno teženje u strogom smislu za svrhunaravnim uopće.

Takova naime težnja nije ništa drugo, nego sama narav sa svojim moćima, u koliko svojim djelovanjem ide za postignućem svoga pravog predmeta, koji joj je primjeren, i koji svojim silama može postignuti. Ovakav dakle predmet nalazi se u okviru onoga, što naravi pripada, a bez čega bi narav, kad toga ne bi imala, bila lišena sebi primjerene savršenosti. Nadalje ovakav predmet čovjek može polučiti svojim silama.

---

(9) 1 Kor 2, 9—12.

Ovakvo naravno teženje nalazi se u čovjeku za blaženstvom uopće. Snagom toga teženja naime čovjek nije određen, da po naravi teži za kojim posebnim dobrom nego za svojim usavršenjem uopće.

b) U čovjeku može postojati razumna naravna težnja za Bogom, kao konačnom svrhom u naravnom redu.

Čovjek po naravi svojoj imade težnju ili nagon (appetitus naturalis innatus) za blaženstvom uopće, i zato može na osnovu toga naravnoga nagona razumnim teženjem, voljom, težiti i za Bogom, kao konačnom svojom svrhom u naravnom redu. Kako je naime čovjeku naravno, da može Boga spoznati kao prvi uzrok svega, tako mu je i naravno, da može i težiti za Bogom, kao svojom svrhom u naravnom redu.

4. — **Da li može u čovjeku biti naravna razumna težnja** (appetitus elicitus intellectualis) **za svrhunaravnim gledanjem Boga?**

Nema dvojbe, da razumno teženje za gledanjem Boga i za svrhunaravnim dobrima uopće može postojati iza objave. Težnja naime slijedi spoznaju. Spoznavši po objavi svrhunaravna dobra može volja slobodno težiti za tim dobrima u opće, a tako napose i za svrhunaravnim gledanjem Boga.

Da li čovjek može imati razumno teženje za svrhunaravnim dobrima prije objave? Bogoslovi se u tome ne slažu.

Jedni drže, da ne može. Razlog nalaze u tome, što razumni stvor ne može po naravnim svojim silama spoznati mogućnost opstojnosti svrhunaravnog bića. Za onim pak, što ne može spoznati, ne može ni razumno težiti.

Drugi tvrde, da može, i to zato, što čovjek naravnim silama može spoznati mogućnost svrhunaravnog bića. Ta mogućnost ne može se možda izvesti čvrstim zaključkom, ali se može zaključiti na temelju razumnog nagađanja i vjerojatnosti (conjecturaliter). Budući dakle da čovjek može i prije objave spoznati mogućnost svrhunaravnoga, može za njim i težiti. Dakako ta težnja jest uvjetna i bezuspješna (conditionata et inefficax), to jest, čovjek spoznaje i to, da mu je po naravnim silama nemoguće polučiti neku svrhunaravnu savršenost, napose, da neposredno gledanje Boga nadmašuje sve moći i zahtjeve

njegove naravi. Istom onda, kad je čovjek po objavi doznao, da ga je Bog odredio za nadnaravni red i cilj, može pomognut svrhunaravnom pomoći težiti za svrhunaravnim dobrom, napose za svrhunaravnim neposrednim gledanjem Boga, težnjom apsolutnom i uspješnom tako, te bi bio nesretan, kad ga ne bi polučio.

Samu spoznaju mogućnosti svrhunaravnog bića bogoslovi obrazlažu ovako: Iz stvorova spoznajemo, da postoji Bog, koji je prvi uzrok svega. No mi vidimo, da je ta spoznaja nesavršena i da ostaje tako dugo nesavršena, dok neposredno ne spoznamo njegovu bit. Mi dakle vidimo, da postoji neka spoznaja Boga, koja je nama po naravnim silama nemoguća, koja dakle nadmašuje naše moći, koja je svrhunaravna.

Za takvom svrhunaravnom spoznajom, jer vidimo, da bi mogla postojati, može se roditi razumna težnja, dakako, kao što je već rečeno, težnja uvjetna i bezuspješna, jer čovjek spoznaje, da mu je po naravi nemoguće spoznati Boga neposredno, nego samo posredno, do čega dolazimo preko sjetilne spoznaje odmišljanjem (apstrakcijom).

5. — **U pitanju naravne težnje za gledanjem Boga zanima bogoslove naročito mišljenje sv. Tome.** Čini se, naime, da on uči, da u čovjeku postoji naravna želja vidjeti Boga, kakav je u sebi. On naime kaže: »Svaki um po naravi želi gledanje Božje supstancije« (C. Gent. III. 67). Zatim: »U čovjeku je naravna težnja spoznati uzrok, kad gleda učinak. Ako dakle um razumnoga stvora ne može doći do prvog uzroka stvari, ostat će uzaludna težnja te naravi« (I. q. 12, a. 1). — »Budući da je nemoguće, da je uzaludna naravna težnja, a to bi bila, kad ne bi bilo moguće doći do spoznaje Božje supstancije, nužno je reći, da je moguće umom vidjeti Božju bit« (C. Gent. III. 58.). S v. T o m a dakle — čini se — govori o težnji, i to o naravnoj težnji, koja se bez obzira na objavu i milost rađa iz spoznaje vidljivih učinaka prvog uzroka.

Ova naravna težnja i naginjanje prema Bogu temelji se na transcendentalnom odnošaju stvora prema Stvoritelju, te na svršnosti, snagom koje je sve, osobito čovjek, usmjereno prema Bogu. I doista svrha razumne naravi jest Bog spoznat i ljubljen, prema kojemu um i volja bivaju sami od sebe (sponte) gibani i nošeni kao prema najvišem dobru i savršenom blaženstvu (objectum formale beatitudinis). Ovo je još sve u naravnom redu. No de facto, uistinu, Bog ne može savršeno biti spoznan ni posjedovan osim po blaženom gledanju. Sli-

jedi dakle, da je u okviru formalnog objekta one naravne čovječje težnje materijalno sadržano blaženo gledanje, prema kojem i za kojim stoga ista ona naravna težnja teži uključivo, implicite, tako naime, da ne posjeduje predhodne spoznaje onog blaženog gledanja. Vjerojatnije je stoga mišljenje, koje slijedeći nauku Silvestra Ferarijskog drže mnogi savremeni tomisti (n. pr. Fernandez, Vallaro i dr.), da sv. Toma govori o naravnoj i izvedenoj želji (de desiderio vere naturali et elicito) iza predhodne spoznaje naravnih učinaka. Ta želja izričito i formalno teži za Bogom, u koliko je najviše dobro, a uključivo i materijalno (implicite et materialiter) za blaženim gledanjem Boga, bez kojega gledanja Bog ne može biti savršeno spoznat i ljubljen, tako da čovjeka učini blaženim.

Sv. Toma dokazuje dakle mogućnost blaženoga gledanja, a ne njezinu polučivost (demonstrat possibilitatem, non assequibilitatem), koja stoga ostaje iznad sila i moći ljudske naravi. Sam sv. Toma kaže: »Premda se čovjek po naravi (naturaliter) nagiba prema posljednjem cilju, ne može ga po naravi postići, nego samo po milosti — i to zbog odličnosti onog cilja« (In Boeth. de Trin. q. 6. a. 4. ad 5).

V. Svrhunaravno nadopunjuje i usavršuje narav.

Naravno i svrhunaravno nijesu međusobno oprečne savršenosti tako, da u nekom subjektu ne bi mogle zajedno bivstvovati. Svrhunaravne savršenosti, koje su nekoj naravi dane, ne poništuju, ne oduzimaju i ne potiskuju naravnih sposobnosti. No s druge opet strane ne ostaju svrhunaravna dobra, dana nekoj naravi, samo izvana ujedinjena tako, da bi u naravi bivstvovala kao nešto strano, nešto, što je njoj izvana. Svrhunaravna dobra one naravi, koja n. pr. posjeduje posvećujuću milost, proniču i samu tu narav i njezine sile i djelovanja te ih tako usavršuju i oplemenjuju, bilo u okviru savršenosti samoga naravnog reda, bilo dižući ih u svrhunaravni red. Ono dakle, što je naprosto svrhunaravno, premda nadilazi zahtjeve i moći naravi, ipak nadopunjuje i usavršuje narav i s obzirom na njezino određenje k cilju i s obzirom na sredstva, koja su potrebna za postignuće konačnoga cilja(10). To treba naglasiti protiv Kuhna († 1887), koji uči, da svrhunaravni darovi ne nadopunjuju naravnih sila, nego ih samo pomažu, da u svome naravnom okviru mogu uspješnije djelovati.

(10) Isp. C. Gen. III. 53; De verit. q. 14 a. 3; De virt. q. 1. a. 1.

Nauka, koja drži, da je milost nadopuna savršenstvu naravi, posve je u skladu sa Sv. Pismom. — 1 Kor 15, 10: »Milošću Božjom jesam, što jesam«. — 2 Kor 3, 5: »Ne da smo sposobni od sebe pomisliti što kao od sebe, nego je naša sposobnost od Boga«. — Fil 2, 13: »Bog, koji čini u vama, da hoćete i izvršite po svojoj dobroj volji«.

Ta je nauka također u skladu s naukom sv. otaca, od kojih neki izričito tvrde, da naravna dobra bivaju nadopunjena po svrhunaravnim. Tako n. pr. sv. Irenej (11), sv. Jeronim (12), sv. Augustin (13). Svoje mišljenje o tome često izriču slikama i poredbama. Govore naime o mladici, koja nakalamljena na šumsko drvo, ne dira i ne pozljeđuje naravi drveta, nego mu samo daje savršeniji život. Ili ispoređuju svrhunaravno s ognjem, koji ne mijenja naravi željeza, nego ga samo čini ognjenim. Ili sa suncem, koje zraku daje svoje vlastito svijetlo. Tako svrhunaravno nadopunjuje i usavršuje narav kakvoćom, krepostima i svojstvima, koja pobožanstvenjuju.

V. O mogućnosti svrhunaravnoga reda.

1. — **Mogućnost uzdignuća čovjeka u svrhunaravni red poriču naturalisti.** Oni to čine s dvostrukog razloga. Jedni (Luter, Bay, Janzenije) smatraju razumnu narav po sebi tako bijednom, da bez dobara, vlastitih božanskoj naravi, ne može biti potpuna niti na bilo koji način blažena. Tko ovako drži, posve je razumljivo, da ne pripušta mogućnost, da bi čovjek bio pridignut u svrhunaravni red i posjedovao dobra, koja mu ne pripadaju, jer se nad božanskim dobrima ne može zamisliti još nešto više i odličnije, na čije bi posjedovanje čovjek bio uzdignut. Drugi opet kažu, da je razumna narav tako moćna, da ništa ni ne postoji niti može postojati, što bi nadilazilo njezinu naravnu moć i sposobnost. Dosljedno, opet nema svrhunaravnoga reda, jer svrhunaravno je ono, što nadilazi naravne moći i sposobnost.

2. — **Protiv ovog dvojakog dokazivanja raznih racijonalističkih struja dokazuje katolička nauka mogućnost svrhunaravnog reda na dva načina: negativno i pozitivno.**

(11) Adv. haer. 4. 11, 2.
(12) Dial. adv. Pelag. 1, 2; Ep. 133.
(13) De gratia et lib. arb. 15, 31; 16, 32.

Negativno time, što razglobom protivničkih argumenata pokazuje, da su oni bestemeljni. Pozitivno iznoseći dokaze (aposteriorne i apriorne) za mogućnost svrhunaravnog reda.

Govoreći o mogućnosti svrhunaravnog reda, treba najprije istaknuti, da je najznačajnije, najbitnije obilježje i temelj svrhunaravnoga reda blaženo gledanje Božje biti u sebi, bez ikakvoga posredništva, prema riječima pape Benedikta XII. (g. 1336.): Blaženi »gledaju Božju bit gledanjem intuitivnim, licem u lice bez posredstva ikakvoga stvorenja, koje bi imalo značaj gledanog predmeta tako, da im se Božja bit neposredno, otkrito, jasno i otvoreno pokazuje« (Const. »Benediktus Deus«, D B. 530).

S ovim uzvišenim darom povezane su milost i kreposti. Što više, i samo utjelovljenje Riječi. Sve su ovo različiti načini, kako je dioništvo Božje (communicatio Dei) ostvareno u nama. I kod stvaranja se radi o dioništvu Božjem, no na drugi način. Kad Bog naime nešto stvara, on kao tvorni uzrok (causa efficiens) proizvodi neku sličnost sebe samoga izvan sebe. No u svrhunaravnom redu saopćuje on sebe stvorovima na način formalnog uzroka(13a) (in linea causalitatis analogice formalis). U utjelovljenju naime, u blaženom gledanju i u posvećivanju po milosti Bog sam sebe neposredno saopćuje ljudskoj naravi. Naime svoj bitak (esse) u utjelovljenju, na spoznajni način (intentionaliter) svoju bit (essentia) u blaženom gledanju, a svoju narav (natura) na neshvatljivi način u posvećujućoj milosti.

Govoreći o mogućnosti svrhunaravnog reda mi ovdje izlučujemo one svrhunaravne darove, koji, kao na pr. hipostatsko sjedinjenje, Euharistija i sakramenti, opstoje izvan čovjeka, a kraj toga sačinjavaju predmet posebnih teoloških traktata. Navodimo ovdje samo skup onih milosti, koji u anđeoskom i čovječjem svijetu vuku, donose sa sobom specifično, bitno višu sferu bivstvovanja i djelovanja. To su blaženo gledanje na nebu i milost na zemlji. A kraj toga za čovjeka četiri t. zv. mimonaravna dara: sloboda od požude, besmrtnost tijela, uliveno znanje i sloboda od trpljenja.

Budući pak da je blaženo gledanje na nebu završni stupanj u svrhunaravnom redu, koje je plod stanja milosti na zemlji (pod kojim razumijevamo skup svih Božjih darova, koji svrhunaravni cilj bla-

(13a) Formalni uzrok jest onaj, koji utječe saopćenjem svoga lika, svoje forme, sebe. Tako u sastavu bića govorimo o formi kao uzroku, koji svojim saopćenjem materiji određuje narav bića.

ženog gledanja neposredno spremaju i pomažu postići), očito je, da se mogućnost svrhunaravnog reda uopće oslanja na mogućnost blaženoga gledanja. O mogućnosti blaženog gledanja (o kojoj se na šire običava raspravljati na drugom mjestu, naime u traktatu o Bogu, u koliko je jedan, i o posljednjim stvarima — de novissimis) govori se u dvostrukom obziru: negativno i pozitivno.

Mogućnost blaženog gledanja dokazuje se negativno pobijajući protivničke prigovore, koji hoće da dokažu nemogućnost blaženog gledanja, a po tom i svrhunaravnog reda. Protiv njih dokazuju katolički bogoslovi dvoje: a) Za blaženo gledanje nema zapreke sa strane Božje, čijoj svemoći nije ništa nemoguće, osim grijeha i onoga, što je u sebi metafizički ludo i protivurječno. Što više, u skladu je s Božjom dobrotom, da svoju neograničenu savršenost saopćuje na različite načine, bilo stvaranjem, bilo utjelovljenjem, bilo posvećenjem čovjeka. b) Nema za blaženo gledanje nikakve zapreke ni sa strane čovjeka, jer se njegova narav ne poništuje, nego se, što više, usavršuje i uzdiže. Po pridignuću naime na svrhunaravno, a osobito na gledanje i uživanje Boga, daje se ljudskom umu i volji, koji čeznu za Bogom neutaživom žeđom, mogućnost, da najvišu istinu i najveću dobrotu crpe i uživaju u beskonačnost, a time postizavaju svoje neshvatljivo usavršenje.

No nastaje pitanje, da li se mogućnost blaženoga gledanja i po tom svrhunaravnog reda može dokazati i p o z i t i v n o, t. j. tako, da se iznesu razlozi, koji mogućnost svrhunaravnoga reda najočitije dokazuju. Pozitivni argumenti za mogućnost svrhunaravnog reda postoje bez sumnje a posteriori, t. j. iz same opstojnosti toga reda. T e r a z l o g e n a v o d i t ć e m o t e č a j e m č i t a v o g a n a š e g a r a s p r a v l j a n j a o d a r o v i m a, d a n i m a č o v j e k u (a i k a s n i j e g o v o r e ć i o m i l o s t i i o n e b u.) No mogao bi tkogod zapitati, da li postoje pozitivni dokazi a priori, koji bi dostatno dokazivali mogućnost svrhunaravnog reda. Veći dio bogoslova to poriče, dok nekoji to tvrde (14).

Ovdje dolazi ponovno u obzir pitanje o naravi moći pokornosti, o kojoj smo već govorili. Pozitivni dokaz mogućnosti svrhunaravnog reda osniva se ponajviše na nekoj pozitivnoj sklonosti razumne naravi

---

(14) Tako D. P a l m i e r i S. J. Tractatus de ordine supernaturali et de lapsu angelorum. Prati, 1910.

prema božanskom, a osobito prema neposrednom gledanju Boga. Pogibelj je dakako, da se tvrdeći, da ovakva sklonost postoji, se poruši transcendentnost i značaj posvemašnje dobrohotnosti i dara, koji na sebi nosi svrhunaravni red i sva njegova dobra.

No ipak neki noviji bogoslovi, prema kojima je moć pokornosti nešto više nego jednostavno neprotivljenje (non repugnantia) primiti u sebe Božje djelovanje, uče, da nas pažljivo i brižno promatranje s jedne strane Božje mudrosti i ljubavi, a s druge strane sklonosti i težnje ljudske duše, kojoj nije dostatno nijedno stvoreno dobro, dovodi do toga, da dopustimo, da postoji neko dolikovanje ili prikladnost u nekom širem smislu neke izvanredne Božje pomoći, kojom Bog pomaže čovjeka u njegovim potrebama i težnjama. Ova vjerojatnost ili prikladnost u nekom širem smislu izvanredne Božje pomoći, osobito se rađa u palom čovjeku, koji je podvržen različitim nesavršenostima, slabostima i nedostacima, koji su došli na čovjeka iza istočnog grijeha.

Dakako o ovome treba vrlo oprezno govoriti i to u svijetlu onih načela, koja smo naprijed iznijeli govoreći o moći pokornosti i o naravnoj želji za gledanjem Boga.

Međutim o onom, što ljudski razum sam ne može pozitivno dokazati, naučila nas je Crkva. Da Bog naime može čovjeka uzdignuti do svrhunaravne spoznaje i savršenosti, jest nauka, koja je definirana na vatikanskom saboru: »Ako bi tko kazao, da čovjek Božjom voljom ne može biti pridignut na spoznaju i savršenstvo, koje nadvisuje naravno, nego da trajnim napretkom sam iz sebe može i mora konačno doći do posjedovanja svega istinitog i dobrog, neka je izopćen« (D B. 1808).

R. P. Ehrhard, Le Surnaturel. Avignon 1926; A. Rademacher, Gnade und Natur. Ed. 3. M. Gladbach 1925; A. Kranich, Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas v. Aquin. 1882; B. Beraza, Tractatus de Deo elevante. 10 sl.; D. Palmieri, De Deo creante et elevante, 328—339; Lercher, II. 346—349; Rinalda, De ente supernaturali, t. I. 1. 1 d. 23 (202—234): J. Müller, De Deo uno 1903. 708—710.; Diekamp-Hoffmann. II. 49—52; P. Parente, De creatione universali. 174 sl. — Pohle-Gierens I. 430 sl.; J. Bainvel, Nature et surnaturel[3], 1905.

POGLAVLJE II.: O OPSTOJNOSTI UZDIGNUĆA ČOVJEKA U SVRHUNARAVNI RED

Izloživši pojmove naravnoga i svrhunaravnoga dokazat ćemo sada, da je Bog čovjeka uistinu pridigao u svrhunaravni red.

1. — **Da li svrhunaravno naprosto (supernaturale simpliciter) uopće postoji, ne možemo spoznati samim razumom.** No objava nas uči, da Bog uistinu daje i saopćuje razumnim stvorovima dobra naprosto ili apsolutno svrhunaravna.

Bog je naime mogao, kao što smo već spomenuli, odrediti, da razumne naravi postignu svoj nužni cilj ili svrhu, t. j. slavu Božju i vlastito blaženstvo, po onoj savršenosti, koja je u skladu s njihovom naravi. Po samoj svojoj naravi ne mogu one ništa više ni tražiti ni zaslužiti. No Bog je u svojoj čistoj neizmjernoj dobrohotnosti, bez ikakva prava razumne naravi, odredio i anđela i čovjeka za to, da Bogu daju svrhunaravnu slavu i da sami uživaju svrhunaravnu slavu. To blaženstvo bitno stoji u neposrednom gledanju Boga, na koje su pozvani i anđeli i ljudi. Ovom svrhunaravnom cilju odgovaraju za vrijeme spremanja i pripravljanja za taj cilj i izvanjske ustanove (Crkva, sakramenti) i unutarnje milosti, po kojima Bog čini stvorenja prikladnima, da postignu svoj konačni cilj. Postoji dakle svrhunaravni red.

To je međutim, kao što smo već spomenuli, čvrsta katolička dogma. Crkva je uvijek propovijedala kao Bogom objavljenu istinu određenje čovjeka za svrhunaravni red i cilj. Što više, ta je nauka temelj dogmi o istočnom grijehu, o utjelovljenju, o otkupljenju, o milosti i o sakramentima. To međutim Crkva i izričito kaže. Tako vatikanski koncil uči, da je »objava apsolutno nužna, jer je Bog iz neizmjerne svoje dobrote odredio čovjeka za svrhunaravni cilj, da bude naime dionikom božanskih dobara, koja posvema nadilaze shvaćanje ljudske duše« (Sess. 3 c. 2; D B. 1786).

Ovu istinu ćemo evo sada dokazati.

2. — **S obzirom na izvođenje dokaza za opstojnost svrhunaravnog reda treba da spomenemo ovo. Da taj dokaz bude potpun i čvrst, treba: a) izbrojiti sva svrhunaravna dobra, koja je čovjek primio, i međusobno ih poredati i svrstati; b) neosporno dokazati, da je ta dobra čovjek uistinu primio; c) iznijeti nesumnjivi dokaz, da su ta dobra uistinu naprosto svrhunaravna.** Mi ćemo ovdje ukratko iznijeti i

izbrojiti neka svrhunaravna dobra, koja je čovjek primio. A da je ta dobra čovjek uistinu primio, i da su ona doista naprosto svrhunaravna, te dosljedno, da je čovjek uistinu pridignut u svrhunaravni red, dokazat ćemo dijelom u narednim paragrafima ove knjige, gdje ćemo govoriti o darovima, koje su primili praroditelji, a dijelom u traktatu ili u raspravljanju o milosti i o posljednjim čovječjim stvarima, gdje će biti govor o neposrednom blaženom čovječjem gledanju Boga. Tako nam ovaj traktat o čovjeku i onaj o milosti i o posljednjim stvarima daju u punom okviru veličanstveni i cjeloviti prikaz uzvišenoga stanja — uzdignuća čovjeka u svrhunaravni red, premda dovoljni dokaz za to uzdignuće daje već i samo raspravljanje o svrhunaravnim darovima, koje je prvi čovjek u raju zemaljskom primio za sebe i za sav rod ljudski.

Prepuštajući dakle kasnijem raspravljanju iznošenje dokaza, da je Bog čovjeka ustinu obdario nekim darovima, koji su posve svrhunaravni, spomenut ćemo ovdje samo nešto o tome, koji su to darovi i kako su rasporedani.

α) *Prvo među svima naprosto svrhunaravnim dobrima i kao središte, prema kojem su sva druga dobra usmjerena, jest hipostatsko sjedinjenje Kristove ljudske naravi s Božjom Riječi, i blaženo gledanje (visio beatifica), kojim stvoreni blaženi duh gleda Boga tako jasno i neposredno kao sebe samoga.* I hipostatsko sjedinjenje i blaženo gledanje Boga jest i zove se dioništvo božanske naravi. Bivstvovati naime u Božjoj osobi jest samo Bogu naravno. Isto je tako samo Bogu naravno gledati se i spoznavati neposredno po biti.

Hipostatsko sjedinjenje jest dakako najprije i u prvom redu svrhunaravno dobro Kristove ljudske naravi. No ono je i naše dobro, jer mi smo s Kristom povezani kao loza s čokotom i usađeni na nj kao njegova braća i posinci Božji (Iv. 15, 4).

Blaženo gledanje jest naprosto naše dobro. Ono je naše svrhunaravno i naše završno dobro, koje nas čini blaženima i proslavljuje nas. Raspravljajući o uzdignuću čovjeka u svrhunaravni red imademo pred očima u prvom redu ovo dobro.

Prema blaženom gledanju, kao završnom i savršenom stanju našega života, usmjerena su mnoga druga svrhunaravna dobra.

β) Tu je ponajprije posvećujuća milost, koja je već sama po sebi dioništvo božanske naravi. Ona je naime istoga reda i istoga dostojanstva kao i blaženo gledanje. Milost naravnim razvitkom prelazi u svijetlo slave. Prema blaženom gledanju odnosi se kao zora prema podnevu, kao pravo baštinika prema stvarnom posjedovanju baštine. Stoga milost nije toliko zalog (pignus), koliko kapara (arrha) božanske slave. Razlika je u tome, što se zalog vraća, kad se sama stvar vraća ili predaje. Kapara je pak dio one stvari, koja se obećaje u cijelosti. Isplaćivanjem obećane svote kapara se ne vraća, nego se nadopunjuje. Posvećujuća milost može se isporediti i sa sjemenom, koje iza smrti u očišćenom čovjeku od ljage grijeha i kazne izraste u »vječnu silu slave, u uzvišenosti, prekomjernu« (2 Kor 4, 17).

γ) Druga svrhunaravna dobra spremaju i usavršuju unutarnju čovječju svetost. To su najprije dobra djela. Uzdignuta po milosti u svrhunaravni red, ona umnažaju milost i stoga dovode do slave u blaženom gledanju. To su nadalje kreposti i uliveni darovi.

δ) Konačno, imade mnogo i vanjskih svrhunaravnih dobara, koja su u bitnom odnošaju prema svrhunaravnom čovječjem životu, i određena su za njegovo razvijanje i jačanje. To je Crkva, kao Kristovo mističko tijelo, objavljena nauka, sakramenti, euharistička žrtva, stanovanje Riječi Božje u sakramentu Euharistije. To su sve naprosto svrhunaravna dobra, u koliko po Božjoj odredbi imadu svrhu, da ljudsku narav učine dionicom božanske naravi.

To je, ovo, kratki prikaz svrhunaravnih dobara, koja su čovjeku dana, i po kojima se on nalazi u svrhunaravnom redu. Ta su dobra, jer su posve izvan dosega ljudske naravi, dobra naprosto svrhunaravna. To jest dobra, koja su ili već sama dioništvo na božanskoj naravi, ili dobra, koja su po odluci Božjoj određena, i po unutarnjoj naravi svojoj prikladna, da to dioništvo rađaju i umnožavaju.

3. — Naše ćemo raspravljanje o opstojnosti uzdignuća čovjeka u svrhunaravni red razdijeliti tako, da ćemo najprije iznijeti kriva mišljenja, koja o tome uzdignuću postoje, zatim navesti različite redove i stanja, u kojima je Bog mogao stvoriti čovjeka, te konačno dokazati samu opstojnost uzdignuća u svrhunaravni red.

A) KRIVA MIŠLJENJA O UZDIGNUĆU ČOVJEKA U SVRHUNARAVNI RED I RAZNA MOGUĆA STANJA, U KOJIMA MOŽEMO ZAMISLITI ČOVJEKA

Prije nego dokažemo, da je čovjek od Boga primio darove, koji nadilaze zahtjeve i sile ljudske, koji su dakle svrhunaravni, iznijet ćemo različita mišljenja, koja su postojala u povijesti o čovječjem uzdignuću u svrhunaravni red.

§ 31. KRIVA MIŠLJENJA O UZDIGNUĆU ČOVJEKA U SVRHUNARAVNI RED.

1. — **Sva kriva mišljenja o uzdignuću čovjeka u svrhunaravni red izviru iz temeljne zablude naturalizma, koji uči, da se ne smije ništa pripustiti, što bi bilo izvan zakona prirode ili nad njima. Po njemu je ljudska narav sebi dostatna, autonomna.**

Naturalističke težnje pojavile su se već u prvim stoljećima kršćanstva. Tako je već u 4. stoljeću antiohijska škola, protiv mističkoga simbolizma aleksandrijske škole, prianjala uz neki realistički pozitivizam, i tražila u tumačenju Sv. Pisma literalni smisao, a u dogmatima vjere smisao strogo ljudski i naravni. Plod je toga u slijedećem stoljeću kristološki naturalizam na istoku (nestorijanizam) i antropološki materijalizam na zapadu (pelagijanizam).

Poslije humanizma i od početka protestantizma naturalizam se je jače razmahao. On je poprimio različita obličja i uvukao se u sve grane života. Iz toga naturalizma razvio se na području spoznaje racionalizam, s obzirom na shvaćanje individualne slobode i savjesti liberalizam, a na području društvenog života historijski materijalizam i socijalizam.

S obzirom na naš predmet važan je osobito racionalizam, kojemu je otac Kant, a preteča Descartes.

Ovaj pogubni sustav, koji kuša porušiti svaki svrhunaravni red, opisuje i utvrđuje sabor vatikanski ovako: »Tada se rodila i odviše na veliko proširila ona nauka racionalizma ili naturalizma, koja protiveći se u svemu kršćanskoj vjeri, kao svrhunaravnoj ustanovi, najvećim nastojanjem čini, da se isključivši Krista, koji je jedini Gospodar i Spasitelj naš, iz srdaca ljudi, iz života i ćudoređa naroda,

učvrsti kraljevstvo, kako ga nazivaju, čistoga razuma i naravi. No napustivši i zabacivši kršćansku vjeru, zanijekavši pravoga Boga i Krista njegova, zapao je napokon duh mnogih u bezdan panteizma, materijalizma, ateizma tako, da poričući već samu razumnu narav i svako pravilo pravednosti i poštenja propinju se, da poruše najdublje temelje ljudskoga društva« (Konst. Filii Dei).

Iz kancijanizma razvio se panteistički evolucionizam i agnosticizam, po kojemu nema razlike između naravnog i svrhunaravnoga reda. Isto je tako modernizam među drugim zabludama prigrlio i t. zv. imanentizam, po kojem se svaka religija, dakle i kršćanska, razvila iz podsvijesti, a poticajem nekoga religioznog osjećaja ili nagona. Odatle je nastala vjera, njezine dogme i sav svrhunaravni svijet, koji je jednako kao i svijest vjernika podvrgnut zakonu evolucije.

2. — **Navevši ove općenite opaske o naturalizmu treba sada napose spomenuti slijedeće:**

Zastupnici ovih krivih mišljenja s obzirom na uzdignuće čovjeka u svrhunaravni red pošli su u dva oprečna pravca. Jedni su porekli, da je Adam uopće bio obdaren onim darovima, za koje vjera uči, da ih je od Boga primio, a drugi dopuštajući, da je Adam ove darove primio i po grijehu ih izgubio, rekoše, da oni pripadaju ljudskoj naravi. Oni prvi stoga uče, da je sadanje naše stanje posve jednako Adamovu stanju prije grijeha. Drugi opet govore, da je naše sadanje stanje ne samo gore od Adamova prije grijeha, nego da smo mi sada, iza Adamova grijeha, lišeni naravnih i bitnih svojih moći i sila.

I. Zablude, koje poriču opstojnost svrhunaravnih darova u Adamu.

To su:

1. — Pelagijanizam.

a) Povijest. Začetnik je krivovjerja Pelagije, koga sv. Augustin i drugi nazivaju Britancem, a sv. Jeronim Skotom. Dobro poučen u klasičnim i kršćanskim naukama došao je početkom 5. st. u Rim, gdje je stekao glas vrlo dobroga kršćanina. Bio je monah. Do zauzeća Rima po Alariku (g. 410) bio je u Rimu. Pred Alarikovim četama bježi 411 s učenikom Celestijem u Afriku, koga ostavlja u Kartagi, a sam ode u Palestinu.

Protiv Pelagija ustali su na istoku sv. Jeronim, a na zapadu sv. Augustin. Nauku Pelagija i njegova učenika Celestija osudile su g. 416 pokrajinske sinode

u Kartagi i u Milevi. Dekreti sinode poslani su papi Inocenciju I. († 417), koji ih je g. 417 potvrdio, premda je Pelagije u »Libellus fidei« i »De libero arbitrio« htio dokazati, da je pravovjeran.

To je isto htio i njegov učenik Celestije. Novi papa Zozim († 418) primio je od Pelagija i Celestija pismeno sastavljenu vjeroispovijest. Kraj toga je Celestije i usmeno dao izjavu pravovjernosti i o svojoj pokornosti odlukama pape Inocencija I. Zbog toga je papa povjerovavši u njihovu iskrenost ustao na Celestijevu obranu i osudio i lišio biskupske časti njegove tužitelje, afričke biskupe Lazara i Herota. No doskora se sastalo 200 biskupa na 16. sabor u Kartagi (g. 418.) te sastaviše osam kanona protiv pelagijanizma i poslaše ih papi Zozimu. Dobro proučivši stvar i otkrivši novotarske zamke sakupi papa u jedno sve, što je dosada protiv Pelagija i Celestija učinjeno, sve to odobri, potvrdi i pošalje svim crkvama. Poslanica, kojom je papa Zozim osudio pelagijanizam, nazvana je »Tractatoria«. Iste godine (30. IV. 418.) prognao je car Honorije pelagijevce iz Italije. Od toga se doba više za Pelagija ne čuje.

b) Nauka. Osnovna misao pelagijanizma jest čisti naturalizam. Priznavao je neka dobra, koja mi zovemo svrhunaravna (n. pr. blaženo gledanje Boga), no tvrdio je, da takva dobra čovječjoj naravi pripadaju. Naprotiv je nijekao druga dobra, koja su po katoličkoj nauci prvom čovjeku sa strane Božje dobrohotno darovana, kao milost posvećujuću, neozljeđenost (integritas) i besmrtnost.

Njegove su bludnje naročito povezane uz nauku o milosti i o istočnom grijehu, a sastoje se u ovom:

α) U sadanjem redu moralne su sile čovječje tolike, da se mi bez milosti možemo čuvati svakoga grijeha, pa i lakoga. Što više, grijeha se moramo čuvati, da ne dođemo u pakao. Bog nas pomaže kod vršenja dobrih djela, ali ta pomoć nije nužna, nego nam vršenje djela samo olakšava. Ta pomoć ili milost jest nešto izvanjsko. Ona sastoji u prikazivanju nauke o kršćanskoj istini i u iznošenju primjera krepsnoga života. Unutarnje milosti, koja bi čovječju dušu prosvjetljivala, jačala i poticala, nema. Ni oproštenje grijeha ne proizvodi nikakve unutarnje obnove. Milost se ne odnosi na volju, jer inače volja ne bi ostala slobodnom. Bog nam je obećao kraljevstvo nebesko, koje mi stječemo samo svojim zaslugama.

β) Čovjeku nije škodio Adamov grijeh. Po njemu nijesmo dionici nikakve krivnje ni podvrženi kazni. Drugim riječima sadanji čovjek sa svojim moćima i svojim stanjem bitno se ne razlikuje od Adama prije grijeha. Dosljedno, čovjek se ne rađa u

istočnom grijehu, a krsti se ne zato, da mu se oprosti grijeh, nego da dođe u kraljevstvo nebesko. Kraljevstvo nebesko (regnum coelorum) je gledanje Boga, i razlikuje se od vječnoga života (vita aeterna). Istočni grijeh škodio je stoga samo Adamu, a ne njegovu potomstvu. Nama je taj grijeh škodio samo toliko, i u toliko se može reći, da prelazi na nas, koliko smo u njemu dobili zao primjer, koji na potomstvo zarazno djeluje (peccatum imitatione, non propagatione transiit).

γ) Jer na nas nije prešao istočni grijeh, nijesu prešle ni kazne. Smrt stoga nije nikakva kazna za grijeh, nego nužda prirode. Isto tako požuda nije kazna nego samo sila i snaga prirode (vigor naturae). Sam Adam bio je prije grijeha podvržen požudi, neznanju, bolesti, smrti.

δ) Milošću zove Pelagije slobodnu volju ili ljudsku narav u toliko, u koliko nas Bog nije morao stvoriti.

Kasnije su milošću nazivali i pozitivni zakon Božji, nauku Sv. Pisma i Crkve, primjer Kristov i svetaca, ali te pomoći, prema P e l a g i j u, čine samo to, da čovjek lakše izbjegne grijeh i vrši Božje zapovijedi.

ε) Pelagijevci su priznavali također i t. zv. m i l o s t p o s i n s t v a (gratia adoptionis) za postignuće kraljevstva nebeskoga, dok se u život vječni (savršeno blaženstvo, srednje mjesto između neba, gdje je gledanje Boga, i pakla) može ući svojim silama.

ζ) Dopuštali su također potrebu milosti za oproštenje grijeha, no nju Bog daje po naravnim zaslugama.

η) No ipak novi Adam, Krist, imade što, da kod nas obnovi ili popravi, kako kaže Sv. Pismo. I to na dva načina: propovijedanjem svoje nauke i primjerom svoga svetoga i pravednog života te zaslužujući svojom smrću oproštenje n a š i h o s o b n i h g r i j e h a u krštenju. To nam se oproštenje daje na način pomilovanja (amnestije), samo ako poslije toga živimo bez ikakvoga grijeha. Krštenje stoga niti daje djeci oproštenje grijeha, niti manjak krštenja može djeci oduzeti vječnoga blaženstva.

Svoju nauku iznio je P e l a g i j e već u djelu »C o m m e n t a r i u m i n e p i s t o l a s p a u l i n a s«, zatim u poslanici »A d D e m e t r i a d e m«, i u djelu »D e n a t u r a«, od kojega postoje samo ulomci. C e l e s t i j e je napisao »D e f i n i t i o n e s«, od kojih su ostali ulomci. Kasniji vođa pelagijanizma J u l i j a n napisao je

dvije poslanice protiv Zozimove poslanice »Tractatoria«, a protiv sv. Augustina 4 knjige »Ad Turbantium« (419.) i 8 knjiga »Ad Florum«.

f) Pritisnuti u borbi čvrstim dokazima, čini se, da su pelagijevci nešto popustili od prvotne nauke, no više riječima nego u stvari. Dok su u početku sasvim poricali opstojnost milosti, kasnije su je dopuštali, no ona se sastoji, kako vidjesmo, samo u nauci i primjeru Kristovu. Za djecu, koja umiru bez krsta, učili su, da ne idu u kraljevstvo Božje (blaženo gledanje), no dopuštali su, da ulaze u vječni život.

c) Protiv pelagijanizma Crkva je, kao što smo već spomenuli, svoju nauku iznijela na 16. saboru u Kartagi (15) i u Efezu (16). Budući da je pelagijanizam u prvom redu poricao istočni grijeh, Crkva je išla za tim, da oprovrgne ovu bludnju i da učvrsti katoličku istinu, da je naime istočni grijeh uistinu i u pravom, vlastitom smislu, grijeh, koji pretpostavlja pravu krivnju, i da je ujedno grijeh, koji dobivamo, primamo od prvog čovjeka po samom rođenju. Da to dokaže, Crkva povijesno prikazuje čovjeka, t. j. tvrdi, da on sada nema nekih dobara, koja je prvi čovjek imao, i da je nemanje tih darova pravi nedostatak, lišenje dobra, koje bi čovjek morao imati (carentia boni debiti); koje bi dakako morao imati ne po samoj naravi nego po Božjoj volji, koja je čovjeka odredila za svrhunaravni cilj. Samo se naime iz prave kazne, t. j. iz nedostatka ili lišenja dobara, koje bi čovjek morao imati, zaključuje na opstojnost prave krivnje.

Treba dakle istaknuti, da Crkva nije definirala svrhunaravnost nekih čovječjih darova na taj način, da bi ustvrdila, da ta dobra pridolaze k ljudskoj naravi već u sebi potpuno sastavljenoj i gotovoj, nego na taj način i u toliko, u koliko tvrdi, da je čovjek te darove imao, i da ih je sada lišen. Obzir dakle, u kojem je Crkva razmatrala svrhunaravno, nije bio metafizički, ontološki i teološki, nego fizički, historijski i psihološki.

---

(15) D B. 101—108.
(16) D B. 126 sl.

2. — **Racionalizam i semiracionalizam.**

a) Filozofski racionalizam polazi sa stanovišta, da je razum glavni, odnosno jedini izvor svake spoznaje istine. Teološki racionalizam prenosi spoznajno načelo filozofskog racionalizma na područje vjere i ćudoređa. Razum je jedini kriterij vjere. Dosljedno, pozitivna religija jest prihvatljiva samo u toliko, u koliko je iz nje odstranjeno ono, što se ne da izvesti iz zdravoga razuma. Stoga racionalizam poriče čudesa, proroštva, svrhunaravni značaj i ugled Sv. Pisma te svrhunaravno uopće.

b) Teološki racionalizam ispovijedali su u 16. st. socinijevci (začetnik je sljedbe Fausto Sozzini † 1604.). Za razumijevanje Sv. Pisma dostatan je razum. Za to njemu ne treba nikakve pomoći. Čovjek nije od početka bio besmrtan; istočnoga grijeha nema; milost nije potrebna. Pretjerujući snagu čovječjih sila socinijanizam je obnovljeni pelagijanizam. U 17. st. prihvatili su ga arminijevci [Začetnik je sljedbe Arminije (Jakob Hermanss) † 1560.].

c) Semiracionalizam dopušta objavljenu vjeru, priznaje Sv. Pismo, traži moral, ali emancipirani od religije. No ljudski um posjeduje sposobnost, da sve objavljene istine spoznade, a volju, da svrhunaravno dobro postigne.

Semiracionalizam naučavali su i mnogi katolici na čelu s B. Stattlerom D. J. († 1797.), koji je otstupajući od skolastike htio u Wolffovoj filozofiji naći put, da dokaže spojivost crkvene vjere i razuma. — Hermes († 1831.) hoće da dođe do objave naglašujući ideal čovječje časti. Najveća je dužnost, da čovjek ovu čast u sebi i drugima pokaže što čistijom. To čovjeka sili, da se za postignuće ovog cilja služi i nesigurnom spoznajom, osobito objavom, bez koje većina čovječanstva ne bi mogla ostvariti ideala čovječje časti. — Günther († 1863.) je htio novom filozofijom svladati moderni panteizam i kriterijima razuma dokazati nuždu sadržaja objave i mogućnost naravne spoznaje najvećih tajna. Objavljene istine su samo u relativnom smislu svrhunaravne i treba da pomalo prijeđu u naravne istine. Kršćanska nauka mogla bi uslijed napretka znanosti biti na novo formulirana. Tako je Günther pomiješao naravno i svrhunaravno, a vjeru rastapa u znanosti. U semiracionalizam upali su: Hirscher († 1865.), J. Drey († 1853.) i J. Kuhn († 1887.).

d) Zastupnici racionalizma i semiracionalizma nemaju jedinstvene, zajedničke utvrđene definicije svrhunaravnoga. Jedni su predložili ovu, a drugi onu definiciju. Navesti ćemo neka takva shvaćanja svrhunaravnoga.

α) Svrhunaravno se po nekima zove ono, što na neki način pripada u božansku sferu. Prema tome svrhunaravno je isto što i božansko, neograničeno, nad stvorovima, učinak od Boga proizveden, ono, što Boga imade za svoj predmet, kao na pr. duhovni život, usmjeren na Boga, u koliko je nad stvorenom naravi.

β) Po drugima svrhunaravno je ono, što čini zasebnu svoju sferu tako, da je svrhunaravno isto, što i nadosjetno ili duhovno.

γ) Po trećima svrhunaravno je ono, što pripada sferi čovječjoj, ali tako, da označuje ili neki viši stupanj intelektualnog razvitka, (tako je po G. W. F. Hegelu svrhunaravno isto, što i religiozno), ili tako, da označuje stanje višeg života, u koliko zapovijeda nad nižim. Po Kuhnu to stanje višeg života, i prema tome svrhunaravno, jest sloboda i moralno dobro u protimbi prema onome, što se u čovjeku rađa po prirodnom određenju. Prema Hermesu i Hirscheru stanje višeg života, i prema tome svrhunaravno, stoji u gospodstvu nad naravi, pokvarenom grijehom.

e) Nauka Crkve. Protiv racionalizma i semiracionalizma Crkva je ne zalazeći u pojedinosti na svečani način ustvrdila i naglasila mogućnost i opstojnost reda, koji je u biti svrhunaravan.

Tako vatikanski sabor u dogmatskoj konstituciji o katoličkoj vjeri, u gl. 2. kaže: »Ne smije se ipak reći, da je objava s ovog razloga (da naime čovjek lako i sigurno spozna istine naravnog reda) apsolutno nužna, nego, jer je Bog iz neograničene svoje dobrote odredio čovjeka za svrhunaravni cilj, da bude naime dionik božanskih dobara, koja posvema nadilaze poimanje ljudske duše; jer »oko nije vidjelo, niti uho čulo, niti je u srce ljudsko ušlo, što je Bog pripravio onima, koji ga ljube« (1 Kor 2, 9; D B. 1786).

Zatim u kan. 2. o katoličkoj vjeri i u kan. 3. o objavi određuje: »Ako tko kaže, da čovjek ne može biti podignut k spoznaji i savršenosti, koja nadilazi naravnu, nego da sam po sebi neprekidnim napretkom može i mora konačno doprijeti do posjedovanja svake istine i dobrote, neka je izopćen« (D B. 1808). — Kraj toga je ovaj sabor osudio nauku naturalizma ili racionalizma uopće, kako smo vidjeli (Const. »Filii Dei«). — Razglob i

osudu modernizma i imanentizma donio je Pijo X. u enc. »Pascendi dominici gregis« 8. IX. 1907. (D B. 2071; 2094). — Semiracionalizam osudio je Pijo IX. i to Hermesa i njegove pristaše u enc. »Qui pluribus« (9. XI. 1846.; D B. 1634), Günthera u enc. »Eximiam tuam« (15. VI. 1857.; D B. 1655) i J. Frohschammera u enc. »Gravissimas inter« (11. XII. 1862.; D B. 1666).

II. — **Oni, koji uče, da su darovi, koje je primio Adam, pripadali naravi, te smo stoga svi izgubivši te darove zbog Adamova grijeha lišeni bitnih i naravnih svojih moći i sposobnosti.**
To su:

1. — **Novotari (novatores).**
Ovamo spadaju:

a) Luter. On je doduše središte svoje nauke postavio u nauku o opravdanju. No budući da je opravdanje prijelaz iz onoga stanja, u koje nas je postavio Adam, u ono stanje, u koje nas pridiže Kristovo otkupljenje, bilo je potrebno, da Luter iznese svoje mišljenje o prvotnom Adamovu stanju i o posljedicama njegova grijeha i da tu svoju nauku uskladi sa svojim načelima o opravdanju. On je stoga učio ovo:

α) Prvotna Adamova pravednost sastojala je u potpunom skladu duše i tijela i u najužoj vezi s Bogom, zbog čega se čovjek Bogu veoma sviđao.

β) Sva ova dobra i podloženost volje Adamove volji Božjoj, pripadala su ljudskoj naravi kao njezin sastavni dio. Sada se ti darovi mogu zvati svrhunaravni u toliko, u koliko smo zbog grijeha tih darova lišeni.

γ) Zbog Adamova grijeha izgubilo je njegovo potomstvo sve navedene darove. A jer su oni spadali u okvir čovječje biti, postala je čovječja narav oprečna onoj, koja je bila u Adamu prije grijeha. Postala je u korijenu i na unutarnji način iskvarena, nesposobna za dobro, kadra da po svojoj biti i u samim pravednicima proizvodi samo one čine, koji su po sebi veliko i teško zlo.

δ) Mjesto moći ljubiti Boga ušla je po istočnom grijehu u čovjeka pozitivna moć raditi protiv Boga. I ta moć nužno prelazi u čin.

ε) Prema tome istočni grijeh jest nešto pozitivno, neka zla sila, koja sada spada na čovječju bit.

ε) Ova je Luterova nauka u skladu s njegovom naukom o opravdanju:

(α) Po opravdanju se ne mijenja bit čovjeka. Budući pak da je ta po istočnom grijehu iskvarena, nemoguće je, da po opravdanju postane čovjek dionik unutarnje pravednosti.

(β) Dosljedno grijesi se ne mogu niti uništiti niti mogu prestati. Oni se mogu samo prikriti, ne ubrajati.

(γ) Opravdati se po Kristu ne znači drugo nego to, da se grješnicima grijesi ne ubrajaju, već im se po vjeri u Kristovo otkupljenje ubraja pravednost samoga Krista. To je vanjsko opravdanje.

Ova je dakle nauka bitno oprečna pelagijanizmu. Dok Pelagije naime Adamovu stanju nešto oduzima, te ga tako krnji, da sadanje naše stanje uzvisi, Luter priznaje privilegije, dane praroditeljima, no poima ih tako, da iz njihova gubitka slijedi u korijenu bitno, unutarnje neizlječivo iskvarenje paloga čovjeka.

b) Kalvin († 1564.). Uči, da je Adam prije grijeha imao samo naravne sile, no on je s njima mogao postići vječni život. Dakle kao Pelagije, protivno Luteru. Dosljedno, Adam je imao također slobodnu volju. Adamov grijeh bio je predređen (predestiniran). Posljedica istočnoga grijeha jest potpuno iskvarenje ljudske naravi i gubitak slobodne volje barem za religiozno ćudoredno područje, tako, da pali čovjek svojim silama ne može u moralnom redu proizvesti nikakvo dobro djelo. Po sebi može on samo griješiti. Čovjek slijedi jači utjecaj bilo milosti bilo požude. Stoga su sva djela nevjernika grješna. Po sebi su grješna i djela vjernika s tom razlikom, da se grješna djela ovima ne ubrajaju. Opravdanje je, kao i kod Lutera, jednostavno ubrajanje Kristovih zasluga na temelju pouzdanja, probuđenog od Duha Svetoga, da su grijesi zbog Krista oprošteni. Opravdanje je u svima jednako i ono se ne može izgubiti. Oni, koji su opravdani, sigurni su ne samo za svoje opravdanje nego i za spasenje. — Krst ne proizvodi, nego jamči oproštenje grijeha i to za sav život. On stoga nije za spasenje posve nuždan.

2. — **Mihael de Bay** († 1589.).

a) Nauka.

Bayeva se nauka u ovom pitanju vrlo malo razlikuje od protestantske.

α) Od Boga je prvi čovjek stvoren u savršenoj nevinosti. Ona je sastojala s jedne strane u stanovanju Duha Svetoga i u jedinstvu s Bogom po ljubavi, a s druge strane u savršenoj pokornosti sjetilne težnje (appetitus sensitivus) i tjelesnih pokreta zdravom razumu. Čovjek je bio dakle slobodan od neuredne požude. Posjedovao je također besmrtnost i savršeno poznavanje Božjeg zakona.

β) No ova dobra nijesu bila nešto svrhunaravno, što ne pripada ljudskoj naravi. Ali ipak nijesu ona bila nešto, što sastavlja čovječju narav ili ono, što iz počela njezinih nužno izvire, kao što iz biti duše naše izviru njezine moći. Ona su bila neka nužna potreba, nešto, što se nužno traži, što je doduše Bog dao povrh sastavnih dijelova naše naravi, no tako i zato, što inače narav, koja je u sebi zla i stoga nevrijedna, da je Bog stvori, uopće ne bi postojala.

Ovakvoj naravi, koja je bila urešena darovima neozljeđenosti, Bog nije mogao uskratiti posvećujuću milost i određenje za nebesko blaženstvo. Stoga i sama svetost i pravednost nijesu bile iznad težnje i zahtjeva naravi. T. j. nijesu bile svrhunaravni nego naravni dar. U prvotnom dakle stanju čovjeka nije bilo nikakve milosti u strogom smislu riječi. Odlike duše i tijela, moći i svojstva, kojima se djelovanja vrše, sve je to pripadalo ljudskoj naravi. Toj naravi pripadala je i slava, koja se daje kao nagrada dobrih djela.

γ) Adamov grijeh uništio je ovu nevinost ljudske naravi. Naime ljubav Božju i pokornost težnja i pokreta tijela razumu. Tim samim postala je ljudska narav zla, jer je lišena dobra, koje joj apsolutno pripada. Mjesto ovoga dobra u čovjeku je sada požuda, koja je moralno zlo. Stoga gdjegod je ona, postoji grijeh. Ona je grijeh ne radi toga, što je nastala zbog Adamova grijeha, nego u sebi i poradi sebe. Istočni grijeh jest sama ova požuda.

δ) Ta požuda ostaje i u pravednicima. No u njima ne gospodari, t. j. u njima ne može zapriječiti, da ne izvrše čin ljubavi. Jer u njima ne gospodari, zato im se ne ubraja u grijeh.

ε) U onima, koji još nijesu opravdani, požuda gospodari tako, da oni ne mogu drugo nego samo griješiti. Oni imadu slobodu izbora samo s obzirom na čine fizičkoga života, kao što su piti, jesti, izvršiti ovaj ili onaj posao. U moralnom redu oni su slobodni samo od vanjske sile (a coactione), t. j. oni doduše djeluju voljno (voluntarie), ali iznutra prisiljeno, jer drukčije ne mogu htjeti. I pravednici, koje na djelovanje giba ljubav, slobodni su samo od vanjske sile. Što više, često ne primaju ni snage, koja je potrebna, da se izbjegne smrtni grijeh.

ι) Opravdanje pak ne sastoji samo u oproštenju grijeha, koje se daje po sakramentima, nego ono traži vršenje kreposti po činima, na koje čovjeka nadahnjuje ljubav.

η) Bay se dakle slaže s protestantima, u koliko kaže, da su svrhunaravni darovi spadali na narav prvog čovjeka, a razlikuje se od njih u tom, što je učio, da ti darovi ne spadaju na bit, no da ih ipak bit traži i zahtijeva kao nadopunjenje naravi (de exigentia naturae; debita debito exigentiae).

Kraj toga se Bay razlikuje od Lutera, u koliko dopušta zaslugu, uzročnost sakramenata, slobodu u fizičkom redu, a slaže se s njime u naglašavanju moralne nemoći paloga čovjeka.

b) — Povijest i presuda Crkve. Bay (Mihael de Bay) rođen je g. 1513. u Melíniu (danas Meslin) u Belgiji. G. 1543. bio je profesor filozofije, a g. 1552. profesor egzegeze u Louvainu. Podcjenjivao je djela skolastika i njihove metode. Pozivajući se na Sv. Pismo i djela sv. otaca htio je tobože obnoviti teologiju te počeo s prijateljem Iv. Hesselsom širiti krivo mišljenje o stanju čovjeka u raju zemaljskom, o istočnom grijehu, o slobodnoj volji i milosti. Budući da je njegova nauka uzbudila duhove, pozvan je pred Sorbonu, koja je g. 1560. osudila 18 Bayevih teza. Istom g. 1563. dao je tiskati traktate: De libero arbitrio, justitia, justificatione, sacrificio. G. 1564 izdao je ostala djela o zasluzi, o prvotnom stanju, o sakramentima, o Božjoj ljubavi. Da se stiša nastalo uzbuđenje, poslao je španjolski dvor Baya, I. Hesselsa i Kor. Jansenija g. 1563. kao svoje bogoslove na tridentinski sabor. No ne promijenivši svoje mišljenje oni su samo svojim brzim odlaskom s koncila izbjegli osudi.

G. 1567. izdao je Pijo V. bulu »Ex omnibus afflictionibus«, u kojoj je bez oznake imena osuđeno 79 Bayevih teza. No pristaše Bayevi čas su poricali istovjetnost osuđenih stavki, čas vjerodostojnost bule, a čas su bulu htjeli oslabiti premještenjem zareza u tekstu bule. Glasovita osuda naime glasi: »Quas quidem sententias... quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent, in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento haereticas, erroneas... damnamus« (»ta pak mišljenja, premda bi se nekoja mogla u nekom smislu (aliquo pacto) držati, strogo i u vlastitom smislu riječi, kakav je bio u nakani njihovih branitelja, osuđujemo kao krivovjerna i pogrješna«). Bayevci su iza riječi »possent« ispustili zarez i stavili ga iza riječi »intento«, tako, da se onda sav smisao mijenja. G. 1569. napisao je Bay papi apologiju protiv bule i na sve načine brani sebe. Papa je bulu potvrdio. 16. XI. 1570. objelodanjena je ona u Louvainu. Bayu i njegovim naložena je šutnja, i zatraženo je od njih, da njezin primitak potpišu. Da li se Bay odmah pokorio, nije dokazano, no njegovo držanje ostalo je dvolično. Ovoj stvari učinio je kraj Grgur XIII. breveom »Provisionis nostrae« g. 1579. Tada se je 1580. Bay pokorio, ispovije-

dajući, da se u njegovim knjigama nalazi više stvari i to »također u onom smislu, u kojem su osuđene«. No čini se, da se ipak nije posve odrekao širenja svoje nauke. — Umro je izmiren s Crkvom g. 1589.

3. — Janzenizam.

a) P o v i j e s t. Kor. Janzenije obnovio je bajanizam i stavio ga u sustav. Rođen je 1585. u Accoyu u Holandiji. Studirao je najprije kod Isusovaca u Louvainu, zatim u Parizu, gdje se je sprijateljio s Iv. du Vergier-om, s kojim je živio dulje vremena u gradu Bayone (1612—1614), gdje su stvorili odluku, da po svojoj osnovi reformiraju Crkvu. Kad se je pak Janzenije vratio u Louvain, dobio je od Jakoba Jansona novo tumačenje sv. Augustina, koje je hiponskog učitelja u izlaganju milosti prikazivalo, kao da se on opire nauci i Isusovaca i Dominikanaca. Janzenije je počeo opetovano čitati sv. Augustina te je konačno prema svome shvaćanju izložio i svrstao Augustinovu nauku. G. 1635. postao je Janzenije biskup u Ypernu. Umro je kao katolik u Ypernu 4. 1638. od kuge. Djela o sv. Augustinu, koje je za života bio dovršio, dali su u štampu njegovi prijatelji bez ikakve promjene. Izašla su g. 1640. pod naslovom: »A u g u s t i n u s, s e u d o c t r i n a s. A u g u s t i n i d e h u m a n a e n a t u r a e s a n i t a t e, a e g r i t u d i n e, m e d i c i n a a d v e r s u s P e l a g i a n o s e t M a s s i l i e n s e s.«

Prvi svezak radi o Pelagijevoj herezi, drugi o početnoj pravednosti (justitia originalis), o paloj naravi, o čistoj naravi, a treći o milosti Krista Spasitelja. Na koncu djela pisac se podvrgava sudu Crkve. Zbog toga se on ne može zvati heretikom, premda je učio heretičnu nauku.

Čim je izašlo djelo »Augustinus«, pobudilo je veliku oporbu. Već g. 1641. bude osuđeno od Kongregacije S. Inquisitionis, a g. 1642. zabrani ga U r b a n VIII. bulom »I n e m i n e n t i«. Budući da je Janzenijeva nauka stekla velikih pristaša u Francuskoj, kao što su J. d u V e r g i e r, A n. A r n a u l d te muški i ženski članovi samostana Porte Royal, iznijelo je 85 francuskih biskupa janzenističku nauku sažetu u pet stavaka pred papu Inocenta X. Svih je pet stavaka osudio I n o c e n t X. kao heretičke u konstituciji »Cum occasione« g. 1653. Tada su i janzenisti osudili ove propozicije, no ustvrdili su, da one nijesu sadržane u Janzenijevoj knjizi. Tamo se one, kazali su, nalaze u ortodoksnom smislu, kako ih je učio sv. Augustin. Inocent X. izjavio je, da su propozicije osuđene u Janzenijevu smislu. Na to su janzenisti po uputi A. Arnaulda postavili distinkciju, razliku između pravnoga i činjeničnog stanja (quaestio juris et facti). S obzirom na pravnu stranu (quaestio juris), da li naime takvu propoziciju treba osuditi, sud je papin nepogriješiv, no s obzirom na činjenično stanje, t. j. da li se naime takova propozicija nalazi u ovoj knjizi u smislu, u kojem je osuđena, presuda papina nije nepogrješiva, te je zbog toga dostatno, da se ona primi s poslušnom šutnjom (cum silentio obsequioso) bez unutarnjeg pristanka. Da se janzenistima zatvori i ovaj izgovor, definirao je A l e k s a n d a r VII. u konst. »Ad S. B. Petri Sedem« g. 1656., da su propozicije osuđene u onom smislu, koji je imao pred očima Jansenije (in sensu a Jansenio intento). Francuski biskupi, a onda i sam papa Aleksandar VII. (1664.), predložili su janzenistima formulu, koju bi imali potpisati. Među drugima uskratila su potpis i 4 biskupa. Javno su je kasnije potpisali

za Klementa IX. i tako se izmirili s Crkvom, no u tajnim spisima još su uvijek podržavali onu razliku između pravnoga i činjeničnoga stanja.

Budući da mir nije nastao, nego je janzenizam stekao mnogo pristaša u Francuskoj, u Belgiji i Holandiji, osudio je Aleksandar VIII. dekretom sv. Oficija 1690. godine 31 janzenističku propoziciju, a Klement XI. 1705. potvrdio je dekrete svojih predšasnika bulom »Vineam Domini«.

Nakon smrti A. Arnaulda (1694.) širio je janzenističku nauku Quesnell. Napisao je »Novum testamentum«, osvijetljen bilješkama i opaskama, koje odišu janzenizmom. Klement XI. osudio je to djelo najprije breveom g. 1708., a onda glasovitom konstitucijom »Unigenitus«, gdje je osuđena 101 propozicija. Ove je zablude poslije obnovila Sinoda u Pistoji, koju je zbog toga osudio Pijo VI. (1794.) u konst. »Auctorem fidei«, gdje se izlaže, osuđuje i zabranjuje 85 propozicija.

Iza francuske revolucije nestalo je janzenizma. Njegove zasade sada žive samo u Holandiji, u raskolničkoj sljedbi u Utrechtu.

b) Nauka.

α) Janzenije je učio, da je za ostvarenje pojma svrhunaravnosti dosta, da nešto ne iziskuju i ne traže nečija djela, premda to isto može biti zahtjev i traženje naravi.

β) Janzenije je dopuštao, da je Adam posjedovao darove početne ili prvotne pravednosti. Praroditelji su imali također potpunu slobodu i pod utjecajem milosti.

γ) S obzirom na narav ovih darova učio je Janzenije, da su oni bili svrhunaravni u toliko, u koliko ih Adam svojim djelima nije mogao zaslužiti. No oni nijesu bili izvan okvira zahtjeva ljudske naravi. Janzenije naime tvrdi, da bi ljudska narav bez ovih darova bila bijedna i ne bi bila vrijedna, da je Bog stvori u takvom stanju. Navedeni darovi dakle pripadaju naravi i njezin su zahtjev. Oni doduše nijesu zahtjev i traženje naravi u strogom smislu, jer oni ne sastavljaju samu bit čovječju. Oni dakle ne pripadaju čovječjoj naravi po pravednosti nego više iz Božje mudrosti, blagosti, vjernosti i iz ostalih Božjih svojstava. Oni dakle samo dolikuju naravi (pertinent ad decentiam naturae; debita debito decentiae). Dok se dakle po Bayu Adamovi darovi traže nuždom u strogom smislu (exigentia stricte dicta, physica), dotle su oni po Janzeniju zahtjev u širem smislu (exigentia late dicta,

moralis). Na njih naime narav nema pravo (jus naturae) nego samo neko traženje i zahtjev s naslova prikladnosti (requisitum naturae).

δ) Svoju nauku o Adamovim darovima Janzenije je osobito primijenio na milost. Svrhunaravno je bitno povezano s pojmom milosti. No milost je po Janzeniju moralnog reda. Ona je naime svrhunaravna u toliko, u koliko je ne traže i ne zahtijevaju zasluge naših djela (non debetur meritis operum), no ona je ipak traženje i zahtjev naravi. Iz pojma milosti isključuje se dakle samo moralni a ne fizički zahtjev (debitum morale, at non physicum). To jest, čovjeku ne pripada pravo, da zbog svojih djela primi milost kao zaslugu, ali milost je u okviru fizičkoga teženja i usavršenja ljudske naravi.

ε) Zbog Adamova su grijeha svi darovi, koji su nam bili dani, poništeni. Ljudi se naime rađaju s požudom. Požuda nije doduše istočni grijeh (u tom se Janzenije razlikuje od Baya), ali gibanje, ili pokret požude (motus concupiscentiae) jest grijeh. Tako je požuda kazna za grijeh i ujedno korijen, izvor grijeha, jer bi ona, da je ne iscjeljuje milost, činila nemogućim bilo koji moralni čin.

ζ) Prije milosti vjere čovjek ne može drugo nego samo griješiti.

η) Milost sastoji u dobroj nasladi, koja uvijek pobjeđuje (bona delectatio victrix), i nikad ne može biti bez svoga učinka. Nema više dostatne milosti, kojoj bi se čovjek mogao oprijeti (gratia sufficiens), jer iza Adamova grijeha postoji samo sloboda od vanjske sile (libertas a coactione), a ne unutrašnja sloboda ravnodušnosti izbora (libertas indifferentiae).

S v. A u g u s t i n je naime po Janzeniju zato pobijao semipelagijance, jer jesu oni učili unutrašnju slobodu indiferencije.

Ova se milost ne daje svima. Pače ni svima dobrima. Bog ne će spasenje, niti je Krist umr'o za one, koji ne primaju milosti, da ustanu iz grijeha ili da ustraju u milosti.

Kasnije su janzenisti ipak barem riječima učili neku dostatnu milost (gratia sufficiens).

Napomena: Katolička nauka o svrhunaravnim darovima u Adamu.

Govoreći o katoličkoj nauci o naravi Adamovih darova treba najprije istaknuti, da su reformatori kušali svoje tvrdnje o naravi i značenju Adamovih darova dokazati iz nauke stare kršćanske Crkve. Tvrdili su naime, da je Crkva darove prvoga čovjeka nazivala »naravnim« (naturalia).

Budući da su protestanti tu riječ uzimali u ontološkom smislu, t. j. kao savršenost, koja se nalazi u okviru moći, težnja i zahtjeva čovječje naravi, a ne u smislu historijskom, kako je to činila Crkva, t. j. htijući time istaknuti, da su ti darovi od početka, od rođenja (a natura) bili dani Adamu, morala je Crkva protiv reformatora definirati formalni pojam svrhunaravnoga. To je ona učinila u različitim decizijama.

To je učinio najprije tridentinski sabor u svojoj nauci o istočnom grijehu i o opravdanju(17) ; — zatim, kao što je već navedeno, Pijo V. (18) u buli »Ex omnibus afflictionibus« (1567.); — Grgur XIII. u buli »Provisionis nostrae« (g. 1579.), koja osuđuje Baja. — Konačno je to učinjeno u osudi Jansenija, koju sadržavaju: bula Urbana VIII. »In eminenti« (g. 1641.), konstitucija Inocenta X. »Cum occasione« (g. 1653) (19), Dekret sv. Oficija od Aleksandra VIII. (g. 1690) (20), dogmatska konstitucija Klementa XI. »Unigenitus« (g. 1713) protiv Quesnella (21) i dogmatska konstitucija »Pija VI. »Auctorem fidei« (g. 1794) (22).

Linsenmann, Michael Bajus (1867); C. Boyer, De Deo creante et elevante, 229—241; P. Atene, Grazia, predestinazione, e libero arbitrio nell'ortodossia cattolica e nel giansenismo (Genua 1931).; Diekamp-Hoffmann, II. 148—153.; P. Parente, De creatione universali, 162—166.; B. Beraza, N. dj. 24—30; Petavius, De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia; Wörter, Der Pelagianismus nach seiner Ursprung u. seiner Lehre Leofs, Leitfaden Z. Stud. d. Dogmengeschichte, 1906, 4. s. 432; Mochler, Symbolik, 1832, t. I. cap. 1 i 2; Grisar, Luther, t. I., Freiburg 1. B. 1911. XIV. 3, Pastor, Geschichte der Päpste, Bd XIII 2, c. 3, n. 3. Freiburg 1929, s. 630—699; M. J. Scheeben, Handbuch der Kath. Dogmatik, II, 263—267; K. Algermissen, Konfessionskunde, 1939. 689; P. Knoodt, Günther und Clemens III. 1853, 164.

(17) D B. 787—843.
(18) D B. 1001—1080.
(19) D B. 1092—1096.
(20) D B. 1291—1321.
(21) D B. 1351—1451.
(22) D B. 1501—1599.

§ 32. O RAZLIČITIM MOGUĆIM STANJIMA LJUDSKE NARAVI PREMA MILOSTI I MIMONARAVNIM DOBRIMA.

Govoreći o ovim stanjima, treba razlikovati dvije vrste stanja: a) historijska (stvarna), u kojima je čovjek uistinu neko vrijeme bio ili je sada, b) moguća, u kojima čovjek doduše nikad nije bio, ali je mogao biti, jer opstojnost takvog stanja ne uključuje u sebi nikakva protuslovlja.

I. Historijska stanja su ova:

1. — **Stanje početne (prvotne) pravednosti (status justitiae originalis).** To je rajsko prastanje, kojeg ćemo opstojnost doskora dokazati. Zove se početno, jer je započelo s početkom roda ljudskoga i jer se je rođenjem moralo predavati potomcima. Zove se stanje, jer je po Božjoj odredbi taj način praroditeljskog života imao biti stalan. U tom su stanju bili praroditelji prije grijeha. Zove se i stanje nevine naravi (status naturae innocentis), jer nije moglo postojati zajedno s grijehom.

Bog je praroditelje odredio za svrhunaravni cilj te im je za postignuće toga cilja dao milost i druga svrhunaravna i mimonaravna dobra.

Izraz »pravednost« treba uzeti u širem smislu. T. j. on znači, da je u čovjeku snagom mimonaravnih i svrhunaravnih dobara bilo sve dobro uređeno; da je naime postojao sklad između duše i tijela, između nižih i viših moći duše te između čovjeka i Boga.

2. — **Stanje pale naravi** (status naturae lapsae) jest stanje, u kojem je za čovjeka ostalo određenje za svrhunaravni cilj, ali je za kaznu zbog grijeha lišen svih svrhunaravnih i mimonaravnih dobara.

U ovom stanju možemo razlikovati tri odsjeka:

a) kratko vrijeme od Adamova pada do obećanja Spasitelja;

b) od obećanja Spasitelja do njegova dolaska;

c) od Kristova dolaska dalje.

Stanje pod **b)** i **c)** dolazi pod imenom:

3. — **Stanje naravi pale i obnovljene** (status naturae lapsae et reparatae).

U ovom se stanju rod ljudski iza Adamova grijeha uistinu nalazi. Bog je odlučio čovjeku opet dati milost. Trpljenjem i smrću utjelovljenog Božjeg Sina svi su ljudi, ne isključivši ni onih, koji su živjeli

prije Krista, objektivno otkupljeni i obnovljeni, no tako, da plodove otkupljenja treba da svaki sebi subjektivno primjenjuje. Kao što u stanju nevinosti, tako je dakle i u ovom stanju čovjek određen za svrhunaravni cilj te prima milosti i druga svrhunaravna dobra, kojima zaslužuje opravdanje i stječe pravo na svrhunaravno blaženstvo.

U ovom stanju čovjek ostaje lišen mimonaravnih darova neozljeđenosti (dona integritatis).

U ovom stanju možemo razlikovati dva vremenska odsjeka. a) Prije Krista bilo je stanje naravi pale, koja još nije posvema pridignuta. b) Iza Krista jest stanje naravi pale i potpuno pridignute i obnovljene.

Ovo se stanje zove i stanje kršćanske pravednosti. To je stanje, u kojem čovjek imade posvećujuću milost po zaslugama Otkupiteljevim, no bez mimonaravnih dobara. Izraz »pravednost« uzima se, kao što je već spomenuto, u širem smislu za oznaku ispravnog odnošaja između čovjeka i Boga. Zove se stanje kršćanske pravednosti, jer je stečeno po Kristu.

II. Moguća stanja.

To su ona stanja, u kojima se čovjek uistinu nikad nije nalazio, no ipak su po pojmovima, koji ih sastavljaju, u sebi pomišljiva i stoga moguća. To su:

1. — **Stanje neozljeđene naravi** (status naturae integrae). U ovom bi stanju svrha čovječja bila posve naravna; t. j. posredna spoznaja i posredno uživanje Boga. Čovjek ne bi posjedovao svrhunaravnih dobara (milost, svrhunaravni darovi), ali bi bio snabdjeven naravnim darovima. Isto bi tako posjedovao mimonaravna dobra bilo sva bilo barem nekoja tako, da bi u okviru svoje naravi bio prost od požude i posjedovao potpuno zdravlje i savršenu moć djelovanja.

Neozljeđena narav (natura integra) u literalnom smislu znači narav, u koliko posjeduje sile za postignuće svoga konačnog cilja, koje su potpune, nepovrijeđene, neranjene i neiskvarene. U teološkom smislu znači narav, koja je snabdjevena osobitim, posebnim darom između mimonaravnih darova, naime darom, da je slobodna, prosta od neuredne požude.

Ovo stanje može biti:

a) Stanje neozljeđene naravi u potpunom i savršenom smislu (status integritatis perfectae vel substantialis), kad bi čovjek posjedovao sve mimonaravne darove.

b) Stanje neozljeđene naravi u nesavršenom smislu, u kojem narav ne bi posjedovala sve mimonaravne darove nego samo neke darove neozljeđenosti (na pr. slobodu od neuredne požude, ili od neznanja).

2. — **Stanje naravi pale, a neotkupljene** (status naturae lapsae, non reparatae).

To je stanje, koje bi iza Adamova grijeha bilo ostalo u slučaju, kad se Bog čovjeku ne bi bio smilovao. Čovjek bi ostao određen za svrhunaravni cilj, ali ga ne bi mogao postići, jer bi zbog grijeha bio lišen posvećujuće milosti i svrhunaravnih darova.

3. — **Stanje uzdignute naravi** (status naturae elevatae).

To je stanje, u kojem bi čovjek bio određen za svrhunaravni cilj. Posjedovao bi dakako svrhunaravne darove, ali ne mimonaravne.

4. — **Stanje čiste naravi** (status naturae purae).

U ovom bi stanju bio čovjek onda, kad ga Bog ne bi bio odredio za svrhunaravno blaženstvo, nego samo za naravno tako, da ne bi posjedovao ni svrhunaravna ni mimonaravna dobra, nego samo naravna. T. j. on bi posjedovao moći, koje pripadaju naravi kao takvoj. No on ne bi bio prost ili slobodan od nesavršenosti ili nedostataka, koji izlaze iz same naravi, t. j. od smrti, trpnje i od požude. Čovjek bi dakle bio određen, da svojim naravnim silama i naravnom pomoći Božjom spoznaje i ljubi Boga (dakle posredno) preko stvorova te da poslije smrti postigne savršenstvo i naravno blaženstvo, koje stoji u posrednoj spoznaji i ljubavi Boga.

Po svojem pojmu dakle uključuje stanje čiste naravi sve ono i samo ono, što pripada biti ljudske naravi, i na što ona ima pravo na temelju toga, što je stvorena. S ovog naslova pripada biću pravo na uzdržavanje Božje, na sudjelovanje s njegovim djelovanjem i na općenitu providnost Stvoriteljevu. Čovjeku pak pripada u ovom stanju pravo ne samo na njegovo fizičko urešenje i posjedovanje svega, što sadržava definicija razumne životinje (animal rationale), nego i na etičku, moralnu sposobnost spoznati Boga kao konačni čovječji cilj, te pronaći osnovna načela naravnoga zakona i njih se

držati. T. j. čovjek mora biti postavljen u takvo stanje, da na temelju naravno dobrog i ćudorednog života uzmogne postići svoj naravni cilj, koji ne stoji u blaženom neposrednom gledanju Boga, nego u posrednoj, apstraktivnoj spoznaji i blaženstvu. U ovom stanju čovjek ne bi posjedovao nikakvih, ni svrhunaravnih ni mimonaravnih darova. Prema tome u stanju čiste naravi postojala bi specifično ista zla kao i sada. Dakle požuda, neznanje, smrt sa svim bolovima i trpljenjima.

P. Parente, De creatione universali, 178—179; Pohle-Gierens, I., 448—450; B. Beraza, N. dj. 107—111; Dieckamp-Hoffmann, II. 150—151; Lercher, II. 353—354; Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, I. 292—293.

B) DAROVI, KOJIMA JE BOG URESIO PRVE LJUDE

Izloživši različita moguća stanja, u kojima se čovjek mogao naći, treba sada da pokažemo, da je Bog stvorivši čovjeka postavio ga u t. zv. stanje početne pravednosti (status justitiae originalis).
To stanje sačinjavaju svrhunaravna milost i mimonaravni darovi, koje su praroditelji primili.
U ovom ćemo odsjeku pokazati, da je te darove prvi čovjek uistinu primio, a u drugom, da oni nadilaze prava i zahtjeve ljudske naravi, da su dakle svrhunaravnog karaktera i dosljedno, da je čovjek po njima pridignut u viši, svrhunaravni red.

§ 33. PRARODITELJI BILI SU UREŠENI POSVEĆUJUĆOM MILOŠĆU.

Pojmovi.

1. — **Milost posvećujuća,** kako se obično definira, jest svrhunaravno stanje, koje usavršuje supstanciju duše, a kojoj su formalni učinci: pravednost, svetost, Božje posinstvo i baština vječnog života ili blaženo gledanje Boga.

Ovu definiciju treba da protumačimo.

a) Milost nije supstancija, nego pripadni bitak, akcident, jer jest i bivstvuje u duši. Milost jest i može biti dakako samo netvarni ili duhovni akcident.

b) Akcidenata ili pripadnih bitaka imade devet vrsta. Za milost kažemo, da je kakvoća (qualitas). Kakvoća je akcident,

koji pridolazi k stvorenoj ograničenoj supstanciji, da joj dade neko usavršenje i to ili s obzirom na njezino bivstvovanje (in essendo) ili s obzirom na njezino djelovanje (in operando).

Ona kakvoća, koja određuje i popunjava supstancijalni bitak s obzirom na narav i bivstvovanje, zove se bitna, supstancijalna kakvoća (qualitas entitativa). To je n. pr. zdravlje, bolest. Supstancijalna ili bitna kakvoća zove se stanje (habitus), koje po naravi svojoj ostaje trajno na supstanciji.

Milost je kakvoća, koja upotpunjuje dušu s obzirom na njezinu narav i bivstvovanje. Ta kakvoća nije nešto trenutačno, prolazno (kao na pr. raspoloženje, dispositio) nego trajno. Zato je milost stanje (habitus).

Milost upotpunjava neposredno samu supstanciju duše. Zato je ona bivstveno stanje (habitus entitativus).

2. — **Učinci milosti:** Formalni učinci milosti zovu se oni, koji izlaze ili slijede iz same milosti ili iz saopćenja njezine forme ili lika. To su:

a) Pravednost (justitia), koja znači ispravan odnošaj prema Bogu, sebi i bližnjemu. Uključuje u sebi dvoje: slobodu od grijeha i svetost.

b) Moralna svetost. To je habitualno raspoloženje, da čovjek po spasonosnim činima ispravno djeluje.

c) Dioništvo božanske naravi.

Po milosti, koja ulazi u dušu, postaje duša u neku ruku dionica božanske naravi. Duša nije dionik božanske naravi u tom smislu, kao da bi imala s Bogom brojem istu ili specifično, vrsno, istu narav. To je apsurdno i nemoguće. Po milosti posjeduje pravednik božansku narav po analogiji ili sličnosti. Ili po milosti duša biva slična božanskoj naravi. Razumni naime stvor jest svojom duhovnošću kao takav naravna slika božanske naravi. Po milosti biva ta sličnost bitno višeg reda. Po milosti se naime stvoreni duh diže visoko nad svoju narav na onaj stupanj i način života, koji je po naravi samo Božja svojina. Božji život stoji u spoznaji i ljubavi. Vlastiti način, koji s obzirom na spoznaju i ljubav samo Bogu pripada, jest, da on sebe gleda intuitivno, neposredno i da se potpuno dokučuje spoznavajući u sebi sve, što je na bilo koji način spoznatljivo. Bog ne može nikojem stvorenju dati, da ga spoznajom dokučuje, jer se za to traži neizmjerni um. Ali on može dati stvorenju, da ga neposredno, intuitivno gleda.

Za to gledanje osposobljuje milost. Jer se dakle po milosti čovjek diže na onaj stupanj spoznajnog života, koji je po naravi svojstven samo Bogu, zato se kaže, da po milosti postaje čovjek dionik božanske naravi.

d) Posinstvo Božje.

Posinstvo uopće je nasljedovanje naravnog sinovstva, koje kaže dvoje: 1) otac saopćuje sinu svoju narav i 2) daje mu pravo na baštinu. Kod ljudskog posinjenja posinak ne prima naravi očeve, nego samo biva proglašen sinom. Kod Božjeg pak posinjenja Bog ne prima pravednika za sina samo činom volje nego pravim saopćavanjem božanske naravi. To se zbiva po milosti, koja, kao što smo vidjeli, proizvodi u nama sličnost s Bogom. Postavši po milosti posinci Božji, postali smo slični naravnom Sinu, braća njegova i dosljedno s njime baštinici.

Bilješka: Milost je posjedovala i Kristova duša. No kod njega nije posvećujuća milost imala formalni učinak ni posinstva ni supstancijalne (ontološke) svetosti. Zato, da se posvećujuća milost može primijeniti i na Krista, definiraju je ovako: Posvećujuća milost jest počelo svrhunaravnog života, t. j. počelo djelovanja, koje po pravdi (de condigno) zaslužuje blaženo gledanje Boga.

3. — Kažemo, da su praroditelji bili urešeni posvećujućom milosti, jer za sada ne ulazimo u pitanje, da li su oni u milosti bili i stvoreni. Na to pitanje, da li su praroditelji primili milost u času stvaranja ili kasnije, obazrijet ćemo se poslije.

II. Protivnici:

1. — **Pelagijevci,** kao što smo vidjeli, nijesu dopuštali, da bi prvi ljudi bili na unutarnji način uzdignuti ili obdareni kakvom unutarnjom pomoći ili trajnim počelom djelovanja. Oni su poricali u Adamu opstojnost posvećujuće milosti. No u borbi je kasnije, kao što je rečeno, i sam Pelagije dopustio, da se krstom polučuje ne samo oproštenje grijeha, nego također posinstvo djece Božje, posvećenje i pravo na kraljevstvo nebesko kao različno od vječnog života, koje se daje djeci, koja umiru bez krsta. Dosljedno se tome zbilo, da je Pelagije dopustio u Adamu neko dobrohotno Božje određenje (gratuita destinatio) čovjeka k cilju, koji na neki način nadvisuje stroga prava naravi, te je od Boga po dobrostivosti obećano. No po Pelagiju za postignuće ovog nebeskog kraljevstva ne traži se ništa drugo nego dobra djela, učinjena samim silama naravi.

2. — **Racionalisti i semiracionalisti,** čiju smo nauku u ovom pogledu već dosta obrazložili, i koji su učili, da je Adam posjedovao samo naravna dobra te bio i bez milosti i bez grijeha.

III. — **Katolička nauka.**

Da su praroditelji bili urešeni posvećujućom milosti, definirani je članak vjere barem formalno uključivo.

Koncil tridentinski veli: »Ako tko ne ispovijedi, da je prvi čovjek Adam, kad je u raju prekršio zapovijed Božju, odmah izgubio svetost i pravednost, u kojoj je bio postavljen (constitutus), neka je izopćen« (Sjed. 5. kan. 1; D B. 788.).

Kan. 2: »Ako tko ustvrdi, da je Adamov prekršaj škodio njemu samom, a ne njegovu potomstvu, da je od Boga primljenu svetost i pravednost, koju je izgubio, samo sebi, a ne i nama izgubio, n. j. i.« (D B. 789).

Opaska: Što treba razumjeti pod izrazima: pravednost i svetost (sanctitas et justitia)?

1. — Ako ove termine gledamo historijski, t. j. u smislu, u kojem ih upotrebljava Sv. Pismo i Crkva, onda vidimo, da taj izraz svaki sam za sebe znači isto što i početna pravednost (justitia originalis). T. j. znači posvećujuću milost s ulivenim krepostima i darovima Duha Svetog te t. zv. mimonaravnim darovima. Koncil upotrebljava oba izraza zajedno, da jasno označi, da pod tim izrazima razumijeva sve ono, što je po nauci sv. otaca i koncila pripadalo Adamu u rajskom stanju. Da se pod tim izrazima razumijeva posvećujuća milost, očito je iz drugih tekstova, na pr. kad se kaže, da je posvećujuća milost formalni uzrok opravdanja i pravednosti (23).

2. — **U literalnom smislu ime pravednost (justitia)** označuje mimonaravna dobra, po kojima je čovjek u ispravnom odnošaju prema sebi i prema Bogu, a pod imenom svetost (sanctitas) razumijeva se posvećujuća milost, budući da po milosti postajemo dionici božanske naravi, koja je supstancijalno sveta.

---

(23) D B. 799.

3. — Prvotna i najglavnija misao koncila u definiciji nije bila, da se istakne, da su praroditelji imali posvećujuću milost, nego da se osude oni, koji tvrde, da Adam nije grijehom izgubio svetost i pravednost, ili da je to izgubio samo za sebe. No ipak je u okviru definirane istine sadržano i to, da je Adam te darove imao. Onaj naime, koji izričito definira, da je Adam izgubio svetost, koju je imao, tim samim implicite, uključivo definira, da je Adam imao svetost, koju je izgubio.

Dokazi:

1. — **Iz crkvenog učiteljstva.**

a) Uz navedenu osudu tridentinskog koncila navodimo:

sabor 2. u Orange-u (g. 528), kan. 19: »Iako bi ljudska narav ostala u onoj neozlijeđenosti, u kojoj je sazdana (condita), ni na koji način ne bi sama sebe, bez pomoći svoga Stvoritelja, sačuvala; stoga, kad bez Božje milosti ne može sačuvati spasenja, koje je primila, kako će bez Božje pomoći moći steći, što je izgubila?« (D B. 192). Protiv onih, koji su držali, da se je po Mojsijevu zakonu stjecala pravednost (opravdanje), ili, da ona izlazi iz naravi, kan. 21. istoga sabora kaže: »Već je ovdje bio zakon i nije opravdavao; već je ovdje bila i narav i nije opravdavala. Stoga Krist nije uzalud umro, da se i zakon ispuni po njemu . . . i narav, izgubljena po Adamu, da se po njemu obnovi« (D B. 194).

U spomenutim kanonima bez sumnje je govor u prvom redu o svrhunaravnim dobrima, a ne samo o mimonaravnim, ako se o ovima uopće i govori. U kanonima se naime kaže, da je narav, koja je po Adamu izgubljena, po Kristu obnovljena. No obnovljena su samo svrhunaravna dobra, jer su mimonaravna dobra doduše izgubljena, ali nijesu obnovljena, jer se ona za zemaljskoga života više ne vraćaju. Iz navedenih kanona dakle slijedi, da je ljudska narav u Adamu posjedovala naprosto svrhunaravne darove, t. j. milost posvećujuću i darove s njome povezane.

b) Biblijska komisija 30. VI. 1909 izjavila je:

»Literalni historijski smisao« ne može se dovesti u sumnju, »gdje se radi o činjenicama . . . koje se tiču temelja kršćanske vjere: kao što

su... početna (prvotna) sreća praroditelja u stanju pravednosti, neozljeđenosti i besmrtnosti (in statu justitiae, integritatis et immortalitalis)... izbačenje praroditelja iz onog prvotnog stanja nevinosti« (D B. 2123).

U ovom dekretu bez sumnje izraz pravednost (justitia) označuje posvećujuću milost, jer se uz pravednost (justitia) još izričito spominju neozljeđenost i besmrtnost. Ne mogu se dakle pod pravednošću razumijevati darovi.

2. — Iz Sv. Pisma.

Adam je imao prije grijeha i izgubio je po grijehu ono, što nam je Krist povratio. To je jasno iz nauke sv. Pavla, koji ispoređujući Adama i Krista nalazi među njima sličnost i opreku. Sličnost je u tome, što je Adam po naravnom rođenju postao početak i glava roda ljudskog, zemaljskog i smrtnog, a Krist po svrhunaravnom rođenju postao je početak i glava Crkve, koja je novi rod ljudski, nebeski, besmrtni po slavnom uskrsnuću prema 1 Kor 15, 45 sl.: »Prvi čovjek Adam postade duša živa, a posljednji Adam duh, koji oživljuje... Prvi je čovjek od zemlje, zemljan; drugi je čovjek s neba. Kakav je zemljani, takvi su i zemljani, a kakav je nebeski, takvi su i nebeski«. Razlika pak i opreka među njima je u tome, što je Krist rodu ljudskome povratio ono, što mu je Adam izgubio. To opisuje apostol sv. Pavao u Rim 5, 12—19: Po jednom čovjeku Adamu došao je na sve grijeh i smrt (r. 12.), a po Kristu milost i život vječni za sve (r. 15. i 17.). Po prestupku jednog čovjeka, Adama, osuđeni su svi, a po pravednosti jednoga, Krista, opravdavaju se mnogi (r. 16.). Po nepokornosti jednog, Adama, postaju grješnici mnogi, a po pokornosti jednoga, Krista, mnogi postaju pravedni (r. 19.). Očito je dakle, da je Krist vratio ono, što je imao i izgubio Adam. No Krist nam je povratio posvećujuću milost. Ono naime, što je Krist povratio, zove sv. Pavao: »milost«, »darivanje« (dar), »pravednost«, »život« (r. 15. i 17.), »opravdanje« (r. 16.). Oni, koji su obnovljeni, zovu se »pravedni« (r. 19.). Na drugim mjestima onaj dar, koji je povraćen od Krista, zove se »baština«, »posinjenje« (Rim 8, 15., 17.). Radi se dakle o milosti posvećujućoj u strogom smislu riječi. Slijedi dakle, da je Adam prije grijeha posjedovao posvećujuću milost.

Bilješka: Što dokazuje tekst, da je čovjek stvoren »na sliku i priliku Božju«?
Neki dogmatičari uzimlju iz Sv. Pisma za dokaz opstojnosti posvećujuće

milosti u Adamu to, što je čovjek stvoren »na sliku i priliku Božju«, pogotovu, jer i mnogi sv. oci tumače te riječi o posvećujućoj milosti. No ove riječi u svome literalnom značenju ne traže drugo nego samo naravnu *sličnost*, u koliko čovjek imade um i volju. Upravo stoga ne daju one posve uspješnoga i čvrstoga dokaza, da je Adam posjedovao milost. Što se tiče sv. otaca, treba reći, da su oni iz drugih mjesta Sv. Pisma pretpostavljali kao dokazano, da je Adam imao milost, pak su onda u toj pretpostavci govorili, da je on i po milosti sličan Bogu. Nema dvojbe, da je čovjek po milosti slika Božja, ali se to ne može dokazati iz riječi, da je čovjek stvoren »na sliku i priliku Božju« (24).

Ovaj dokaz hoće da potvrde Apostolovim riječima: »Obnovite se duhom uma svojega i obucite novoga čovjeka, koji je stvoren po Bogu u pravdi i svetosti istinitoj« (Ef 4, 23., 24). Novi čovjek, stvoren po Bogu, bio bi Adam. Apostol dakle opominje vjernike, da se vrate u ono stanje, u kojem je stvoren Adam. S druge strane obnova čovjeka stoji po sv. Pavlu u posvećujućoj milosti. Adam je dakle stvoren u posvećujućoj milosti. No ovaj dokaz nije čvrst, i to ponajprije zato ne, što ne stoji u skladu s Pavlovim osjećajem i duševnom koncepcijom, da iznosi prvoga Adama kao primjer, prema kome čovjek treba da se oblikuje (25), a zatim zato ne, jer se pod novim čovjekom može razumijevati i Krist i sam čovjek pravednik tako, da je smisao: »Obucite novi način života, po kojem ćete biti novi stvor Božji u moralnom redu«. Bilo dakle da se pod novim čovjekom razumijeva Krist, bilo pravednik, tekst ništa izravno ne govori o Adamu. O nekim još ovako nedovoljnim dokazima isp. Chr. Pesch Praelect. dog., str. 114, 115.

3. — Iz tradicije.

Nauka predaje u ovoj je stvari očita. Sv. oci svoje mišljenje izriču na tri načina:

a) Oni ili naprosto tvrde, da je Adam imao posvećujuću milost, ili pak tvrde, da ju je izgubio.

Tako sv. Irenej († oko 202) stavlja u Adamova usta ove riječi: »Onu haljinu svetosti, koju sam imao od Duha Svetoga, izgubio sam po nepokornosti« (Adv. haer. 3, 23, 5; M G. 7, 963). Sv. Ćiril Aleks. († 444): »Adam je bio u raju čuvajući dar, i obilježen božanskom slikom Stvoriteljevom, po Duhu Svetom, koji je u njemu nastavio« (In Jo., 2, 1; M G. 73, 206). — Sv. Ambrozije († 397): »Ona duša biva od Boga slikana, koja imade u sebi milost kreposti, koja se uporno bori... Ona je duša dobro naslikana, u kojoj je sjaj milosti i slika Očeve supstancije... Po ovoj slici bio je Adam prije grijeha« (Hexaëmeron, 6, 7, 42; M L. 14, 258; R J. 13, 18).

(24) Isp. Palmieri 410. sl.
(25) 1 Kor 15, 45 sl.

Sv. Ivan Damašć. († prije 754): »Ovog dakle čovjeka vrhovni je Tvorac stvorio kao muža udjeljujući mu svoju božansku milost i saopćujući po njoj sebe njemu« (De fide 2, 30; M G. 94, 975). — Sv. Ciprijan († 258): »Adam protiv nebeske zapovijedi o smrtonosnoj hrani nestrpljiv pade u smrt, i nije milost, primljenu s neba, sačuvao po strpljivosti, koja bi stražila« (De bono patientiae 19; R J. 567).

b) Mnogi grčki oci tumače riječi: »I udahnu mu u lice duh životni« (Gen 2, 7) o milosti Duha Svetoga uzimajući duh života kao svrhunaravno životno počelo milosti. Tako sv. Bazilije: »Duh, živom Riječi određen za stvaranje, živa sila i božanska narav, neizrecivi, proizlazeći iz neizrecivih usta, na neizrecivi način po nadahnuću u čovjeka poslan (Gen. 2. 27), povraćen po Kristu« (Adv. Eunom. 5). — Sv. Ćiril Aleks.: »Kad je po neizrecivoj zapovijedi Stvoriteljevoj stavljena u bivstvovanje čovječja narav, ona je također zajedno urešena odnošajem prema Duhu. Udahnuo je naime u lice njegovo duh života, jer, držim, čovjek ne može slavu (sjaj) svetosti i porodične veze s Bogom imati na drugi način, osim, ako se uresi dioništvom Duha Svetoga. Stoga, kad je Jedinorođeni postao čovjekom i našao ljudsku narav lišenu prijašnjeg i starog dobra, pohitao je, da joj to opet vrati, te je iz vlastite punine kao iz vrela crpao i rekao: »Primite Duha Svetoga« — prikazujući vrlo dobro tjelesnim i sjetilnim dahom narav Duha« (De Trin. dial. 4; M G. 75, 907; R J. 2086).

c) Drugi sv. oci opet dokazivali su iz prvog izvještaja o stvaranju (Gen 1, 26), da je Adam stvoren u milosti. Govorili su naime, da je Adam slika (imago) Božja po svojoj naravi, a prilika (similitudo) po svrhunaravnoj milosti, koju je primio(26).

Sv. Augustin († 430): »Ovu sliku, utisnutu u duhu duše, izgubio je Adam po grijehu, a mi je primamo natrag po milosti« (De Gen. ad lit. 6, 27, 38; ML. 34, 355). — Sv. Atanazije († 373) pripisuje prvom čovjeku ubivstvovanje Riječi: »jer premda smo učinjeni

(26) Spomenuli smo već, kako i u kojem smislu sv. oci na temelju izvještaja Gen 1, 26, da je čovjek stvoren na sliku i priliku Božju, govore, da je Adam imao posvećujuću milost. I ako su možda neki sv. oci kao i kasniji bogoslovi bez čvrstog oslona navedene riječi uzimali kao dokaz, da je Adam posjedovao milost, ipak i takva otačka egzegeza Gen 1, 26 dokazuje, da je patristika bila ispunjena i prožeta čvrstom vjerom u početnu svetost naših praroditelja.

također na sliku Božju te se zovemo Božja slika i slava, no nijesmo zbog nas primili ovo ime, nego zbog slike i prave Božje slave, koja stanuje u nama, a koja je njegova Riječ, koja je poslije zbog nas postala tijelo« (Orat. 3 contra Arian. 10; M G. 26, 343). — Sv. Leo Vel. († 461): »Ako vjerno i mudro shvaćamo početak našega stvaranja ,naći ćemo ,da je čovjek zato stvoren na sliku Božju, da bude nasljedovač svoga začetka; i da je to naravna (t. j. saopćena od početka, od rođenja) čast, ako u nama, kao u kakvom ogledalu, odsijeva lik božanske dobrostivosti. Za nj nas dakako svaki dan obnavlja Spasiteljeva milost, dok se u drugom Adamu podiže ono, što je palo u prvom« (De jejun. 10 men. serm. 1 n. 1; M L. 54, 168).

d) Neki sv. oci ističu istu misao tumačeći poređivanje Adama s Kristom, koje donosi sv. Pavao. Sv. Augustin: »Kako se dakle, vele, kaže za nas, da se obnavljamo, ako ne primamo ono, što je izgubio prvi čovjek, u kojem svi umiru?« (De Gen. ad lit. 6, 24, 35; M L. 34, 353 sl.).

4. — **Teološki razlog:**

Iz svrhe utjelovljenja i otkupljenja.

Sin Božji došao je na svijet i utjelovljen je zato, da popravi opustošenje roda ljudskoga, koje je prouzročio Adam. No to opustošenje popravio je Krist time, što je donio svijetu posvećujuću milost. Slijedi dakle, da je Adam prije pada i grijeha imao i posjedovao milost posvećujuću.

Napomene:

I. S milošću posvećujućom bile su u prvom čovjeku povezane i ulivene kreposti i darovi Duha Svetoga.

1. — **Za milost posvećujuću** kažu bogoslovi, da je ona u čovjeku kao neka narav. U svakoj naime živoj supstanciji razlikujemo bliže i daljnje počelo djelovanja. Daljnje počelo djelovanja jest supstancijalna narav, a bliže su različite moći, snabdjevene spremnošću, raspoloženjem za djelovanje (habitus operationis). Milost posvećujuća, koja je po sebi akcident, koji treba da trajno ostane u duši, jest dakle i označuje svrhunaravno stanje, te se opravdano u odnošaju prema spasonosnim činima zove nova narav (habitus entitativus), jer ona uzdiže čine u viši, svrhunaravni red.

U tom istom redu svrhunaravnoga života kreposti su kao moći (habitus operativi) te nove naravi. No u naravnom redu zajedno sa supstancijom duše stvaraju se i njezine moći (razum i volja). Stoga treba reći, da se u svrhunaravnom redu s milošću ulijevaju svrhunaravne kreposti.

Da se s milošću ulijevaju i bogoslovne kreposti, svjedoči apostol s v. P a v a o, koji govoreći o svrhunaravnom životu milosti na zemlji kaže: »A sad ostaje vjera, ufanje i ljubav, ovo troje, ali je najveća među njima ljubav« (1 Kor 13, 13).

Za moralne kreposti kaže tridentinski katekizam: »Ovoj (milosti) dodaje se najodličnija pratnja svih kreposti, koje se u dušu s milošću s neba ulijevaju« (p. 2. c. 2. q. 39).

2. — **Koje su kreposti bile ulivene praroditeljima?**

Razlog je pitanja u tome, što se je prvi čovjek prije grijeha nalazio u stanju nevinosti, pak je opravdana sumnja, da li su u njemu bile sve kreposti.

Treba razlikovati posjedovanje kreposti, u koliko čovjek imade sposobnost, sklonost i spremnost, da ih vrši (quoad habitum), i u koliko ih zbiljski izvršuje (quoad actum).

U prvom čovjeku bile su neke kreposti samo s obzirom na sposobnost i spremnost (quoad habitum), a neke i s obzirom na zbiljsko, stvarno izvršivanje.

a) Kreposti, koje ne sadržavaju nikakve nesavršenosti, kao ljubav i pravednost (caritas, justitia), bile su u Adamu naprosto, t. j. i s obzirom na sklonost i spremnost (quoad habitum) i s obzirom na zbiljsko izvršivanje njihovih čina (quoad actum).

b) One kreposti, koje se protive stanju nevinosti, kao što je pokora, koja pretpostavlja grijeh, bile su u Adamu samo s obzirom na sposobnost i spremnost (quoad habitum), t. j. u koliko je prvi čovjek bio spreman, da čini pokoru, kad bi sagriješio.

c) Za kreposti, koje sadržavaju neku nesavršenost, ali se ne protive stanju nevinosti, drže bogoslovi, da su ih praroditelji u raju zemaljskom imali. To je vjera i nada. Jer čovjek naime u raju nije Boga spoznavao neposredno, po biti, zato je u njega vjerovao, a jer ga još nije posvema posjedovao, zato se u nj ufao.

d) No neki su bogoslovi ipak izrazili sumnju, da li je prvi čovjek u raju imao svrhunaravnu vjeru. Kažu naime neki (A l e k s a n d a r

Hal., sv. Bonaventura), da spoznaja, koju je Adam imao o Božjim tajnama, nije bila vjera, nego neka spoznaja, koja je veća i sigurnija od vjere, a manja od blaženoga gledanja. Razlog je u tome, što je vjera po sebi nejasna, nerazumljiva, a to se ne može složiti s tako uzvišenim stanjem, u kojem je bio Adam. No ipak treba reći, da bogoslovi općenito iza sv. Tome tvrde, da je Adam imao pravu bogoslovsku vjeru, kakvu mi sada posjedujemo. Oni to dokazuju time, što su i tada postojale tajne u strogom smislu riječi, t. j. takve istine, kojih ne možemo pravo shvatiti ni onda, kad su nam objavljene. Takve su na pr. presv. Trojstvo, blaženo gledanje Boga. Budući da je Bog te istine mogao prvim ljudima objaviti, slijedi, da je u njima mogla postojati vjera u te tajne. Bogoslovi nadalje uče, da je Bog uistinu bilo sam neposredno, bilo posredno po anđelima, bilo unutarnjim ili vanjskim govorom objavio praroditeljima ove tajne, pa su dosljedno tome oni u njih vjerovali. Među ove istine treba bez sumnje ubrojiti, da je jedan Bog, stvoritelj svega, svrhunaravni nagraditelj, počelo svake pravednosti i svetosti, i predmet svrhunaravne blaženosti. Najvjerojatnije je, da je Adamu objavljena i tajna presv. Trojstva.

Sumnja postoji s obzirom na tajnu utjelovljenja. Oni, koji uče, da bi se Krist bio utjelovio, da i Adam nije sagriješio, ne vide nikakve teškoće u objavi ove tajne. Od onih pak, koji uče, da se Krist ne bi utjelovio, da nije Adam sagriješio, jedni poriču, da je ta tajna objavljena Adamu, a drugi to unatoč toga uče. Među ovima je i sv. Toma, koji kaže, da se nekome može otkriti učinak, a ne uzrok. Mogla je prema tome Adamu biti otkrivena tajna utjelovljenja, a da on nije znao, da će tome uzrok biti njegov pad (27). Suarez pače drži ovo mišljenje općenitim i istinskim (28).

3. — **S milošću primio je Adam i darove Duha Svetoga.** To je jasno iz naravi darova. Darovi Duha Svetoga naime jesu svrhunaravno usavršenje, stanje i trajno raspoloženje duše, koje nam se daje u svrhu, da se poticajima i nadahnućima Duha Svetoga na dobro pripravno, lako i rado odazovemo. Da čovjek uzmogne ustrajati u milosti posvećujućoj i napredovati na putu spasenja, potrebno je po nauci bogoslova, da mu Duh Sveti pomogne neposrednim potica-

(27) S. th. III. q. 1 a. 3 ad 5.
(28) De opere sex dierum 3, 18 8—11.

jima i posebnim nadahnućima. Ti darovi Duha Svetoga potrebni su ne samo za izvanredna i herojska djela, nego i za obična, zato naime, da čovjek uzmogne izbjegavati sve ono, što je štetno, i činiti ono, što je spasonosno u cilju vječnog spasenja. Darovi Duha Svetoga razlikuju se dakle i od posvećujuće milosti i od kreposti. Milost je usavršenje, svojstvo ili stanje, koje je povezano uz samu supstanciju duše i diže je u svrhunaravni red. Učinak kreposti jest mogućnost, da čovjek po zapovijedi razuma može raditi, a darovi Duha Svetoga sve to pretpostavljaju.

Budući da su darovi Duha Svetoga potrebni čovjeku ne samo za to, da izvršuje herojska djela, nego i da trajno izvršuje zapovijedi, i po tom, da trajno očuva posvećujuću milost, jasno je, da oni spadaju na savršenstvo i dopunjenje Božjega posinjenja. Oni se dosljedno s posvećujućom milošću ulijevaju i čovjeku su u borbi za spasenje potrebni. Posve je stoga razumljivo, da bogoslovi općenito uče, da su i prvi ljudi u raju uz posvećujuću milost imali i darove Duha Svetoga. Pače iza Grgura Vel. i sv. Tome uče mnogi bogoslovi, da je Adam posjedovao i mističko znanje.

II. O vremenu, kad su praroditelji primili posvećujuću milost.

Svi skolastici uče, da su praroditelji primili od Boga milost prije grijeha. No ne slažu se u vremenu, kad im je prije grijeha milost ulivena. U tom pogledu postoje tri mišljenja.

1. — **Prvo mišljenje kaže, da je čovjek stvoren samo s naravnim darovima ili s naravnim i mimonaravnim.** Posvećujuće milosti nije odmah primio, nego se je za nju morao spremiti i pripraviti djelima, za koja je dobio djelujuću milost. Ovo mišljenje nalazi svoj razlog u tome, što Bog kod svakoga čovjeka, osim kod djeteta, traži neko spremanje za opravdanje. Nadalje u tome, što je opravdanje vlastitim činom volje savršenije nego opravdanje bez takvog čina. Konačno u tom, što se po milosti sklapa između Boga i duše ženidba.
Vrijeme, koje je prvi čovjek proveo sa samim naravnim darovima, bilo je po ovom mišljenju dosta dugo.

(29) 2 dist. 24.
(30) 2 dist. 29. a. 3 q. 2.
(31) In 2, dist. 29.

Ovo je mišljenje zastupao P. Lombardo (29), Hugo od sv. Viktora, Aleksandar Hal, sv. Bonaventura (30) i Skot (31). To je bilo dakle mišljenje franjevačke škole, koje je prevladavalo u starijoj skolastici.

2. — **Drugo je mišljenje sv. Tome, dok je bio mladi. On je učio, da je Bog stvorio čovjeka samo s naravnim darovima, no odmah iza stvaranja čovjek se spremio za milost i tu je milost primio odmah, tako reći u času stvaranja:** »Vjerojatnije je ipak, da se je čovjek, jer je bio stvoren u neozlijeđenim naravnim dobrima, koja nijesu mogla biti besposlena, u prvom času stvaranja obratio k Bogu i postigao milost« (In 2 sent. d. 29 q. 21, a. 2).

3. — **Treće je mišljenje, da je Adam stvoren u milosti posvećujućoj.** To je mišljenje kasnijih skolastika: Alberta Vel., sv. Tome (kasnije) i tomističke škole. Od 15. v. bilo je to mišljenje većega dijela bogoslova, a sada je općenito priznato od svih (sententia communis). Ovo mišljenje predloženo je u dva oblika.

Sv. Toma i stariji bogoslovi drže, da se je Adam unatoč toga, što je stvoren u milosti, morao i mogao spremiti za milost. Danas je općenito mišljenje, da je čovjek stvoren u milosti bez ikakve priprave i spreme. Kao najglavniji razlog jest taj, što milost nije bila osobni dar prvih ljudi, nego dar saopćen čitavoj ljudskoj porodici. Kraj toga veliku prikladnost i shodnost, da je Bog čovjeka stvorio u milosti, nalaze bogoslovi u tome, što je Bog već od vijeka odredio čovjeka za svrhunaravni red.

4. — **Da je Bog stvorio čovjeka u milosti, očita je nauka sv. otaca.**

Oni tu nauku iznose na različite načine:

a) Oni tumače riječi »načinimo čovjeka na sliku i priliku svoju« ne samo o naravi nego i o milosti. Tako sv. Bernardo († 1153): »Na sliku naime i priliku Božju stvoren je čovjek; imajući u slici slobodu volje, u prilici kreposti. Prilika je doduše propala, no u slici je ipak ostao čovjek« (In Annunt. fest. serm. 1 n. 7; M L. 183, 386).

b) Za Adamovu milost kažu, da je bila naravna, t. j. od prvog početka ili rođenja dana ili saopćena zajedno s naravi. Napr. sv. Augustin: »Ovo čini Duh milosti, da sliku Božju, u kojoj smo po naravi (naturaliter = od rođe-

nja, od postanka) učinjeni, obnovi u nama (De Spir. et litt, 27, 47; M L. 44, 229).

c) Riječi »Bog učini čovjeka pravim — Deus fecit hominem rectum« (Prp 7, 30) tumače mnogi sv. oci o svrhunaravnoj ispravnosti. Tako sv. Augustin: »Tada dakle dao je Bog čovjeku dobru volju, u njoj ga je naime stvorio on, koji (ga) je stvorio prvim« (De corrept. et grat. 11, 32; M L. 44, 935). — Sv. Jeronim: »Budući da smo od Boga stvoreni dobri i pravi, sami smo našom krivnjom pali na gore« (Adv. Jov. 1, 29; M L. 23, 251).

d) Neki konačno naprosto tvrde, da je milost saopćena u samom stvaranju.

Sv. Hilarije: »U Adamovu grijehu izgubili smo plemenitost prvog i blaženog onog stvaranja« (kod sv. Aug. Cont. Jul. 2, 8; M L. 44, 692). Sv. Ćiril Aleks.: »Ljudska je narav neizrecivom zapovijedi Stvoriteljevom zajedno privedena u bivstvovanje i urešena sjedinjenjem s Duhom« (De Trin. dial. 4; M G. 75 908; R J. 2086).

5. — **Unutarnji, teološki razlozi za tvrdnju, da su praroditelji stvoreni u milosti.**

a) Bog je anđele stvorio u milosti. No budući da je i čovječju narav, kao i anđeosku, Bog odredio za svrhunaravni cilj, opravdano se zaključuje, da je i čovječja narav stvorena u milosti.

b) Kad Adam ne bi bio sagriješio, svi bi se njegovi potomci rađali u milosti, t. j. imali bi milost od prvoga časa svoga opstanka. Opravdano se stoga zaključuje, da je još više Adam, početak i glava svih, imao milost od svoga postanka t. j. od časa stvaranja.

Bilješka: Koncil tridentinski hotimice nije htio riješiti pitanja o času ulijevanja milosti praroditeljima. U prvotnom naime nacrtu glave 1. sjed. 5. stajalo je, da je Adam izgubio pravednost, u kojoj je stvoren (justitiam, in qua creatus fuerat), no poslije je mjesto riječi »stvoren« (creatus) uzeta riječ »postavljen« (»constitutus«) (32).

Beraza, De Deo elevante, 114 sl.; Huarte, De Deo creante et elevante, 301—318; Diekamp-Hoffmann, II. 135; Ch. Pesch, III. 113 sl.; Parente, N. dj. 179—181; Boyer, De Deo creante et elevante, 242 sl.; Lercher, II. 356 sl.; B. Bartmann, I. 293 sl.; Pohle-Gierens, I. 438 sl.; Lahousse, De Deo creante et elevante, 263; H. Mazzella, De Deo creante, 399; E. Hugon, De gratia primi hominis, Angelicum 1927; 361 sl.; I. Bittremieux, De instanti collationis Adamo justitiae originalis et gratiae

(32) Cl. S. Pallavicini S. J. Hist. Conc. Trid. 7. 9. 1.

doctrina S. Bonaventurae: Ephemerides Theol. Lovan. 1924, 168 sl.; L. Janssens, Summa Theologica, Tom. VIII. De hominis elevatione et lapsu. Romae 1919.

§ 34. PRIJE PADA PRARODITELJI SU BILI PROSTI ILI SLOBODNI OD NEUREDNE POŽUDE.

I. Objašnjenje pojmova.

1. — Pojam požude uopće.

Požuda uopće znači isto, što i bilo kakvo teženje (appetitus). Teženje uopće može biti dvostruko: naravno teženje i teženje za spoznatim dobrom.

a) Naravna težnja (appetitus, inclinatio naturalis).

Svako biće po svojoj naravi teži za onim, što je njegovoj naravi primjereno, što joj odgovara, prija, ili što je biću dobro. To je naravno teženje (appetitus, inclinatio naturalis), koje imadu sve stvari, organske i neorganske, oćutne i razumne (33).

b) Probuđena težnja ili težnja za spoznanim dobrom (appetitus elicitus).

U živim se bićima ne zapaža samo naravna težnja za onim, što njima prija, nego i težnja za spoznanim dobrom, t. j. težnja, koja se pobudila za dobrim, koje je biće spoznalo bilo oćutnim sjetilima bilo razumom. To teženje prema tome može biti dvostruko:

α) Oćutno teženje, ako je spoznaja onog dobra, za kojim biće teži, samo oćutna, sjetilna (appetitus elicitus sensitivus, animalis) (34).

---

(33) Naravno teženje (appetitus naturalis) nije neka posebna moć u biću, kojom bi ono težilo za nečim, što se s njime podudara ili mu je dobro, nego je ono samo naravno naginjanje bića, da izvršuje djelovanja, koja se s njime podudaraju. To je način teženja, koji se nalazi u prvom redu kod neživih bića.

(34) Oćutno teženje, t. j. teženje za dobrim, koje je spoznato oćutima ili sjetilima, spoznaje predmet, koji mu prija, no ne spoznaje razloge, zašto za nečim teži. Tako nerazumna životinja teži za onim, što je oćutima spoznala kao korisno i ugodno, no ne spoznaje razloga, zašto za tim teži.

(35) Razumno teženje (appetitus elicitus intellectualis) jest kod razumnih bića, koja ne samo spoznaju predmet, za kojim teže, nego i to, da se predmet s njihovom naravi podudara.

β) Razumno ili slobodno teženje ili htijenje (appetitus elicitus intellectualis seu voluntarius), ako je spoznaja dobra, za kojim težimo, razumna (35).

c) Dioba sjetilnog ili oćutnog teženja.

Oćutna težnja jest dvostruka: požudna i gnjevna.

α) Oćutna požudna težnja (appetitus sensitivus concupiscibilis) jest težnja, koja ide za onim sjetilnim dobrom, koje oćutu godi, prija, u koliko mu odgovara (bonum ut conveniens), a bježi od zla, koje mu ne prija, škodi. Iza spoznaje naime, kojom oćuti spoznadu ono, što im odgovara, slijedi gibanje, priklanjanje težnje prema spoznanom dobru (36).

β) Oćutna gnjevna težnja (appetitus sensitivus irascibilis) jest moć, kojoj je predmet dobro, u koliko je tegotno (bonum arduum), t. j. u koliko se samo na tegotni, teški način može postići. Predmet dakle ove težnje je dobro, ali ne u koliko godi, u koliko odgovara oćutima, nego u koliko se teško i mukom mora postići (37).

d) Iz dosada rečenoga je očito, da se imenom požude uopće zove svaka težnja bilo sjetilna bilo razumna, prema svakom dobru, bilo sjetilnom bilo duhovnom.

e) Požuda uopće, dakle požuda i oćutna i duhovna, može biti dvostruka: aktualna požuda zove se samo djelovanje ili čin težnje, a habitualna požuda zove se sama sposobnost težiti ili moć težnje.

---

(36) Oćutno teženje nastaje ili slijedi iza oćutnog shvaćanja kao naginjanje, priklanjanje, prevagivanje prema predmetu, koji su predočili oćuti. Oćutna naime spoznaja, po kojoj dobro bude pretstavljeno, predočeno, na neki se način proteže, sklanja, naginje, priklanja prema spoznanom dobru. U ovom priklanjanju, naginjanju stoji čin ili djelovanje oćutnog spoznajnog teženja (appetitus elicitus sensitivus), koji, kao što je već rečeno, pretstavlja oćutnu moć teženja (appetitiva potentia sensitiva). Ova moć teženja (potentia appetitiva), jer se rađa, slijedi i nastaje iza oćutne spoznajne moći i po njoj, jest organska moć. Organ oćutne težnje jest u mozgu.

(37) Gnjevna težnja (appetitus irascibilis) imade svoj izvor i svrhu u požudnoj težnji (appetitus concupiscibilis). Gnjevna težnja naime zato se diže protiv određene zapreke, jer požudnom težnjom tražimo ono dobro, protiv kojeg se diže zapreka. Zato gnjevnu težnju nazivaju i braniteljem požudne težnje.
Kakvu spoznaju slijedi gnjevna težnja?
Požudna težnja, kao što smo vidjeli, slijedi oćutnu spoznaju. Gnjevna pak težnja slijedi t. zv. razbirnu moć (vis aestimativa). To je moć, koja u nekoj stvari, koja je biću prikazana ili vanjskim oćutom ili fantazijom, spoznaje više, nego što ovi oćuti neposredno (proxime) donose. To jest, spoznaje prikladnost ili

2. — Požuda promatrana psihološki, dogmatski i moralno.

Požudu možemo promatrati u trostrukom smislu: u psihološkom, dogmatskom i moralnom.

a) Požuda u smislu psihološkom jest bilo oćutna bilo razumna težnja, u koliko se sama od sebe (spontanee) giba prema dobru, koje joj je predloženo, bilo od oćuta i mašte, bilo od razuma. Požudu naime kao psihološku pojavu možemo promatrati s obzirom na predmet teženja i s obzirom na subjekt, iz kojega izlazi.

α) Imajući pred očima predmet požuda se očituje kao težnja za nekim dobrom; u prvom redu za oćutnim dobrom, a onda za duhovnim bez obzira na ćudoredne kakvoće, t. j. da li je to moralno dobro ili ne.

β) Imajući pred očima subjekt požude treba istaknuti, da u subjektu nastaje požuda sama od sebe (spontanee), čim spoznaja pred oćutnu ili razumnu težnju iznese kakvo dobro. Kao što kamen silom teže pada k zemlji, tako se odmah i oćutna ili razumna težnja nakon spoznaje dobra giba prema tomu dobru.

γ) Kod razumne duhovne težnje ova spontanost pripada nepromišljenim činima, koji pretječu promišljene ili slobodne čine.

---

neprikladnost, škodljivost ili korist, pogodnost ili nepogodnost predmeta ne oćutima nego narav i dobru pojedinca ili vrste.

Tu spoznaju slijedi sklonost i prikladno djelovanje. Životinja po naravi imade usađenu sposobnost, da ocijeni ili zamijeti u oćutno spoznatoj stvari ono, što nije oćutno (insensatum), ili da ocijeni ili zamijeti, da je ovaj konkretni predmet koristan ili škodljiv njoj ili njezinoj vrsti. Tako ptica spoznaje u slami pomoću razbirne moći korist slame za građenje gnijezda. Ovu moć nazivaju u novije doba instinkt. — Razbirna moć (vis aestimativa) je unutarnje osjetilo (sensus internus). Unutarnji oćuti ili osjetila jesu više oćutne moći (facultates sensitivae superiores), koje se vanjskim oćutima služe kao sredstvima, od kojih primaju materiju, na kojoj na neki način više učine nego vanjski oćuti. Unutarnjih oćuta ima četiri: zajednički oćut (sensus communis), mašta (phantasia), razbirna moć (vis aestimativa) i pamćenje (memoria). Zajednički oćut jest unutarnji oćut, koji zamjećuje ćućenja pojedinih vanjskih oćuta, skuplja ih, ujedinjuje i ovom jednom objektu pridaje. To je dakle oćutna moć, kojom čovjek (i životinja) ćuti, da ćuti. b) Mašta je moć, koja nam predočuje oćutne predmete i one, koji nijesu prisutni. c) Pamćenje jest oćut, koji prošlo spoznaje kao prošlo. Pamćenje se ne smije pomiješati s maštom. Pamćenje zadrži, natrag iznosi, na svoj način natrag spoznaje ono, što je nekoć zamijećeno, t. j. ono, što se prije dogodilo, vjerno reproducira.

b) *Požuda u dogmatskom smislu* zove se težnja u prvom redu oćutna, a zatim razumna, u koliko se njezini pokreti bude prije rasuđivanja i odluke razuma te ostaju i protiv zapovijedi volje.

α) Promatrajući požudu u psihološkom pogledu kazali smo, da težnja prelazi u djelovanje ili čin spontano ,od sebe, čim spoznaja iznese pred moć težnje neko dobro, koje godi.

Kod promatranja požude u dogmatskom smislu potanje se određuje ovo spontano nastajanje pokreta požudne moći i njihovo trajanje. Kažemo naime, da čini ili djelovanja požude pretječu razmišljanje i traju dalje unatoč odluke volje. Oni se dakle javljaju prije razumnog djelovanja i ostaju i onda, kad ih volja zabaci i otkloni.

β) Budući da oćutna spoznaja pretječe razumsku, a spoznaja uopće pretječe htijenje, slijedi, da pokreti oćutne težnje nužno, fizičkom nuždom, pretječu razumsku spoznaju (zamjećivanje i sud = rasuđivanje) i slobodni čin volje (odluku, zapovijed). Što više, kad ih je razum zapazio, ne prestaju, nego ostaju kao smetnja i zapreka slobodnoga izbora. Pače i onda, kad ih je volja odbila, dakle poslije njezine zapovijedi, oni ostaju i dalje.

γ) Očito je također, da razumska spoznaja pretječe nepromišljene čine volje (actus indeliberatus voluntatis), a nepromišljeni čin volje pretječe promišljene i slobodne. Odatle slijedi, da i čini duhovne težnje (čini volje) mogu biti takvi, da pretječu rasuđivanje i odluku. Predmeti ovakve težnje su vremenita dobra, koja čovjeku odgovaraju, u koliko je razumsko biće. To su časti, glas, svjetska slava i t. d. *Dakle i razumska težnja, u koliko se budi prije rasuđivanja, zove se požuda.* Da se i ova razumska težnja zove požuda, razlog je u sličnosti, koja se nalazi u djelovanju oćutne težnje u odnošaju prema razumskoj spoznaji i volji, i u djelovanju duhovne težnje u odnošaju prema istoj spoznaji i volji.

Kao što naime oćutna težnja požude pretječe razumsku spoznaju i odluku volje, tako nepromišljeni čini, pokreti duhovne težnje ili volje, pretječu rasuđivanje i slobodnu odluku volje.

c) *Požuda u moralnom smislu.*

Požuda u moralnom smislu jest u prvom redu oćutna, a u drugom redu duhovna težnja, u koliko svojim činima ne samo pretječe razum i ustraje protiv odluke volje, nego povrh toga teži za predmetima, moralno zlima, t. j. za dobrima, kojih čovjek promišljeno ne može htjeti, a da ne sagriješi.

Kad se govori o požudi u strogom smislu, onda se uvijek pomišlja na požudu u moralnom smislu. Kao što požuda uopće, tako i požuda u strogom smislu, jest dvostruka· aktualna i habitualna.

α) Aktualna požuda u strogom ili moralnom smislu jest čin ili gibanje duhovne, a u prvom redu sjetilne težnje, prema dobru, koje čovjek promišljeno ne može poželjeti, a da ne sagriješi.

β) Habitualna požuda jest sklonost same težnje (duhovne, a u prvom redu sjetilne), da čezne za dobrom, koje čovjek promišljeno ne može htjeti, a da ne sagriješi. Habitualna požuda ili stanje požude jest prema tome sama težnja, u prvom redu dakako sjetilna (appetitus sensitivus), u koliko je trajni izvor, iz kojega istječe vanjski čin ili gibanje prema predmetu, koji promišljeno ne smijemo htjeti bez grijeha.

Među raznim činima ili pokretima požude najviše se dižu protiv razuma pokreti tjelesne naslade (motus concupiscentiae carnalis). Budući da se oni najmanje dolikuju čovjeku, osjeća čovjek stid, kad zapazi, da ga oni obuzimlju.

3. — **Pojam čitavosti, neozljeđenosti, nepovrijeđenosti, neiskvarenosti, neporočnosti (integritas).**

a) Izraz integritas uvela je u porabu sama Crkva. Tim je izrazom ona najprije označivala stanje početne, prvotne pravednosti (status justitiae originalis), u kojoj se je nalazio čovjek. U ovom smislu kan. 19. sabora u Orangeu (g. 530.—532.) kaže: »Narav ljudska, iako bi ostala u onoj čitavosti (neozljeđenosti), u kojoj je stvorena, nikako se ne bi bez pomoći svoga Stvoritelja mogla sačuvati« (D B. 192). U tom smislu upotrijebljen je izraz u osudi 26. prop. M. Baya (38). — »Neozljeđenost (integritas) prvoga stvorenja nije bila nepripadajuće (indebita) uzvišenje ljudske naravi, nego njezino naravno stanje« (D B. 1026.)

Kasnije je taj izraz sužen tako, da znači samo slobodu od požude (39). Sloboda od požude zove se integritas, neporočnost, neozljeđenost, potpunost i zato, što čovjek po tom daru postaje nešto u sebi cijelo,

(38) D B. 1026.
(39) D B. Tako u rješenju biblijske komisije od 30. VI. 1909. D B. 2123, 2212

nerazdijeljeno (totum integrum), jer se niži dio čovjeka pokoravao višem. U čovjeku naime po slobodi ove požude nestaje borbe, koju unosi požuda dijeleći čovjeka kao u dva dijela prema riječima apostola sv. Pavla: »Jer tijelo želi protiv duha, a duh protiv tijela« (Gal 5, 17).

b) Značenje neozljeđenosti, nepovrijeđenosti (integritas) kod prvih ljudi.

α) Neozljeđenost (integritas) nije značila, da praroditelji nijesu imali ili posjedovali naravne moći težiti za oćutnim i duhovnim dobrima kao takvima (appetitus elicitus sensitivus et intellectualis). Nije također značilo ni to, da kod praroditelja nije bilo i čina ili gibanja te moći prema navedenim dobrima. I sama naime moć teženja i čini te moći ili izvršenje težnje prema nekom određenom dobru spadaju na savršenost ljudske naravi i stoga iz nje nužno izlaze. Neozljeđenost (integritas) je sastojala u tome, da kod praroditelja nije bilo nekih određenih čina ili gibanja moći teženja, najme, da nije bilo onih čina, koji pretječu razum i volju te ostaju i onda, kad je volja otklonila pristanak. Drugim riječima neozljeđenost (integritas) kod praroditelja značila je potpunu pokornost požudne moći i gnjevne težnje slobodnoj odluci volje, koja je stoga nad spomenutom moći imala potpuno gospodstvo (dominium despoticum).

β) Neozljeđenost (integritas), koju pridijevamo prvim roditeljima, jest sloboda od požude, uzete u dogmatskom smislu, t. j., mi tvrdimo, da u praroditeljima nijesu pokreti sjetilne i duhovne težnje pretjecali razmišljanje i odluke razuma niti su ostajali onda, kad ih je volja otklonila.

II. Protivnici:

1. — **Pelagijevci,** koji uopće poriču, da su praroditelji u raju imali kakvih mimonaravnih dobara, nego, kao što je već rečeno, uče, da se stanje praroditelja od našega ništa ne razlikuje.

2. — **Racionalizam,** koji uopće ne dopušta svrhunaravnog reda, poriče, da su praroditelji imali mimonaravne darove, te kažu, da je sve, što se u Sv. Pismu govori o raju, mit i bajka. Po njihovu je rod ljudski bio najprije na najnižem stupnju uljudbe, a onda se pomalo razvijao.

III. Katolička nauka.

Smisao katoličke nauke jest, da su praroditelji posjedovali u raju dar neozljeđenosti (donum integritatis, rectitudinis), po kojem su svi niži pokreti duše bili podvrgnuti potpunome gospodstvu slobodne volje, dok se je duh pokoravao Bogu.

Ova je nauka gotovo istina vjere (fidei proxima).

Nauku Crkve iznose:

1. — **Koncil 2. u Orangeu** u kan. 1. definirao je, da je po Adamovu grijehu čitav čovjek, t. j. po duši i tijelu, promijenjen na gore.

2. — **Koncil tridentinski** obnovio je definiciju netom navedenoga koncila. U sjed. V. kan. 5. kaže: »Da pak u krštenima ostaje požuda ili izgaranje (fomes), ova sveta sinoda ispovijeda i kaže, no ona (požuda), budući da je ostavljena za borbu, ne može škoditi onima, koji ne pristaju, nego se po milosti Isusa Krista muški opiru. Što više, koji se pravo bude borio, bit će okrunjen. Za ovu požudu, koju Apostol kadikad naziva grijehom, sveta sinoda izjavljuje, da katolička Crkva nikad nije shvatila, da se zove grijehom, koji je uistinu i u vlastitom smislu grijeh u preporođenim, nego zato, što iz grijeha jest i na grijeh sklanja. Ako bi pak tko protivno mislio, neka je izopćen« (D B. 792).

Prema nauci trid. koncila dakle požuda ostaje u krštenima. Ona nije formalni grijeh, t. j., u pravom smislu riječi, nego samo u prenesenom, nepravom smislu. T. j., ona se zove grijeh samo zato, što je zbog grijeha i po grijehu došla na svijet i što čovjeka vuče ili sklanja na grijeh.

3. — **Pijo V.** (1566—1572) osudio je 26. propoziciju Bayevu: »Neozljeđenost (integritas) prvog stvorenja nije bilo uzdignuće naravi, koje joj nije pripadalo, nego njezin naravni zahtjev — Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio« (D B. 1026).

Slijedi dakle, da je Adam prije grijeha posjedovao neozljeđenost.

4. — **Pijo VI.** u konstituciji »Auctorem fidei« 28. VIII. 1794. osudio je nauku sabora u Pistoji o stanju rajske nevinosti: »Nauka sinode o stanju srećne nevinosti, kakvo prikazuje u Adamu prije grijeha, a koje obuhvaća ne samo neozljeđenost (integritatem) nego i . . . prvotnu

svetost... u koliko, uzeta cjelovito (complexive accepta), hoće da kaže (innuit), da je ono stanje bilo posljedica stvaranja, dužno (debitum) iz naravnoga zahtjeva i stanja ljudske naravi, a ne dobrovoljno Božje dobročinstvo, jest kriva, a inače osuđena u Bayu (40) i Quesnellu (41), i pogrješna, i pogodujuća Pelagijevu krivovjerju« (D B. 1516).

Slijedi dakle, da je Adam uistinu posjedovao dar neozljeđenosti prije svoga pada.

Dokazi:

1. — Iz Sv. Pisma.

a) Iz Geneze 2, 25; 3, 7:

Adam i Eva bili su prije grijeha goli, a ipak se nijesu stidjeli: »A bijahu oboje goli, Adam i žena njegova, i ne bijaše ih sramota« (Gen 2, 25). — No iza grijeha počeli su se zbog golotinje stidjeti. — »I otvoriše se oči jednomu i drugomu, pa kad vidješe, da su goli, spletoše lišća smokvina i načiniše sebi pregače« (Gen 3, 7).

Razlog ove promjene ne može biti drugi nego taj, što su praroditelji iza grijeha osjetili požudu, t. j. osjetili su, da se pokreti sjetilne ili oćutne težnje dižu i gibaju sami od sebe, prije rasuđivanja razuma i protiv zapovijedi volje. Drugog razloga ne može biti. Praroditelji naime ponajprije nijesu bili slijepi, da se međusobno ne bi vidjeli, jer je Adam n. pr. nedvojbeno gledao životinje, kojima je nadijevao imena, a za Evu se kaže, da je vidjela, da je »drvo dobro za jelo i lijepo za oči i milo za gledanje« (Gen 3, 6). Oni nadalje nijesu bili u dječjem stanju, da ne bi razumjeli odnošaj spolova i upotrebu ženidbe. Zato je na pr. Adam ugledavši Evu uskliknuo: »Tako će ostaviti čovjek oca svojega i mater svoju, pa će prionuti uz ženu svoju i bit će dvoje u jednom tijelu« (Gen 2, 24). Ne može se reći, da su praroditelji bili besramni i divlji, pa da se uopće nijesu obazirali na svoju golotinju, jer bi to značilo, da su iza grijeha, kad su se počeli stidjeti, postali bolji i pošteniji, što je nemoguće pretpostaviti.

Očito je dakle, da praroditelji prije grijeha, premda su bili goli, zato nijesu osjećali stida, jer u njima nije bilo požude, ili, jer su od Boga primili dar neozljeđenosti (donum integritatis), po kojem su oćutni pokreti bili posvema podvrgnuti zapovijedi razuma.

b) Iz Rim 6, 12 sl.; 7, 7.

---

(40) D B. 1001 i sl.

(41) D B. 1384 sl.

Sv. Pavao u poslanici na Rimljane uči troje:

α) On požudu naziva grijehom. To je jasno odatle, što grijehom naziva ono vrelo, iz kojega istječu aktualne požude, t. j. pojedini čini ili pokreti požude, a koje vrelo u nama jest, bivstvuje i hoće vladati. On naime veli: »Neka dakle ne vlada grijeh (ἡ ἁμαρτία) u vašem smrtnom tijelu, da slušate požude njegove« (Rim 6, 12). S Kristom »stari naš čovjek razapet je, da se uništi tijelo grješno, te mi više da ne robujemo grijehu« (Rim 6, 6). »Jer ne činim ono, što hoću, nego na što mrzim, ono činim. Ako li pak ono činim, što ne ću, slažem se sa zakonom, da je dobar. A to ja sad više ne činim, nego grijeh, koji stanuje u meni. Jer znam, da dobro ne živi u meni, to jest u tijelu mome« (Rim 7, 15—18). Očito je dakle, da apostol sv. Pavao naziva grijehom požudno stanje (concupiscentia habitualis), kao izvor svију aktualnih pojedinih požudnih čina i pokreta.

β) Nazivajući požudu grijehom ne pomišlja na pravi formalni grijeh. Očito je to odatle, što taj grijeh (požuda) jest i u onima, koji su pravedni, u kojima nema ništa osude vrijedno: »Jer grijeh ne će vama gospodovati, jer nijeste pod zakonom, nego pod milošću« (Rim 6, 14). »Nikakva dakle sad nema osuđenja onima, koji su u Kristu Isusu« (Rim 8, 1). Taj grijeh samo nas sklanja na zlo, i iz njega se rađaju pokreti, koji pretječu razum i volju: »Ali je grijeh uzeo priliku po zapovijedi i probudio u meni svaku požudu« (Rim 7, 8). To jest »prilika« za grijeh nastaje po spoznaji zakona (jer kaže Apostol: »Grijeha nisam upoznao osim po zakonu, jer ja ne bih znao za požudu, da zakon nije kazao: »Ne poželi!« r. 7). Kad je spoznata zapovijed: »ne poželi!«, grijeh (t. j. habitualna požuda) našao je priliku, da u meni probudi neke vrste zlih želja i neurednih pokreta. Grijeh dakle, o kojem je govor, nije ni đavao, o kome u čitavom kontekstu nema govora, niti aktualni grijeh uopće, jer nijedan aktualni grijeh ne proizvodi, ne probuđuje »svaku požudu«, nego je taj grijeh izvor, žarište grijeha ili habitualna požuda, zajedno s grješnim pokretima, koji iz nje izlaze.

γ) Ovaj grijeh t. j. požuda jest iz grijeha. Izrazom ἡ ἁμαρτία (dakle s članom) sv. Pavao zove samo istočni grijeh u opreci prema osobnim grijesima, kao što je Adamov grijeh i grijeh drugih ljudi. No jer se i požuda zove ἡ ἁμαρτία, ne može se ona tako zvati naprosto, nego jedino u toliko, u koliko ona imade najužu vezu s istočnim grijehom, t. j. u koliko je njegov učinak i posljedica.

Po apostolu sv. Pavlu dakle požuda u nama se zove grijeh, ali ne zato, jer bi bila grijeh u pravom smislu, nego zato, jer na grijeh naginje ili potiče, i jer iz grijeha izlazi kao njegov učinak. Odatle slijedi, da prije grijeha požude nije bilo, drugim riječima, da su praroditelji posjedovali dar neozljeđenosti.

2. — **Iz sv. otaca.**

Sv. oci tumačeći 2. i 3. glavu Geneze uče, da se prvi ljudi prije pada nijesu stidjeli zato, što su bili prosti od požude i pokriveni potpunom pravednošću kao odijelom.

To su pod vodstvom sv. Augustina naglašavali sv. oci osobito protiv Pelagija, koji je poricao, da je požuda uzrok grijeha, nego ju je, što više, držao snagom (vigor) naravi.

Sv. Augustin: »Bili su goli i nijesu se smućivali, ne zato, što bi im njihova golotinja bila nepoznata, nego sramotne golotinje još nije bilo, jer još pohota (libido) nije onih udova mimo volje uzbuđivala, još nije tijelo svojom nepokornošću na neki način davalo svjedočanstvo, da natjera u laž čovječju neposlušnost« (De civ. Dei 14, 18; M L. 41, 425). Nadalje: »Što znači, da je kušavši zabranjeno jelo otkrita golotinja, osim to, da je po grijehu otkriveno, što je milost sakrivala? Velika je naime Božja milost bila ondje, gdje zemaljsko i životinjsko tijelo nije imalo životinjske pohote. Onaj dakle, koji obučen u milost nije imao u golom tijelu čega da se stidi, lišen milosti, osjeća, što treba pokriti« (Contra Jul. 4, 16, 82; M L. 44, 781).

Sv. Ambrozije: »I prije su bili goli, ali ne bez pokrivala kreposti. Dakle, kad su vidjeli, da su lišeni istinitosti i jednostavnosti potpune i neozlijeđene naravi, počeli su tražiti svjetsko i rukama učinjeno, čime bi pokrili golotinju svoje duše« (De parad. 13, 63; M L. 14, 307). — Teodoret (†, oko 588): »Tijelo, postavši smrtno, primilo je iza prekršaja zapovijedi pokrete i uzbuđenje duha. To je blaženi Apostol ovdje kazao: A sada pak već ne radim ja ono, nego, što stanuje u meni, grijeh; nazivajući grijehom ropstvo duše i nemire duha« (In epis. ad Rom. 7, 17; M G. 82, 123). — Sv. Ivan Hrizostom: »Sve do onog (prekršaja) boravili su kao anđeli u raju, ne goreći od požude i neuznemirivani drugim naklonostima. Dok još nije bio prisutan grijeh, bili su odjeveni slavom, koja je odozgora došla, i stoga se nijesu stidjeli. Iza prekršaja zapovijedi ušao je i stid

i spoznaja golotinje« (In Gen. hom. 14, 4; R J. 1130; M G. 43, 123). — S v. I v a n D a m a š ć.: »Premda su tijelom bili goli, bili su ipak pokriveni Božjom milošću: nijesu imali nikakvog tjelesnog odijela, a ipak su imali odijelo neozlijeđenosti« (In fic. aref. 3; M G. 96, 382). — M a k s i m, b i s k u p u T u r i n u († poslije 465): »Adam je bio doduše gol od svjetskog odijela, ali je bio obučen sjajem besmrtnosti. Ni na što opako nijesu se obazirale oči njegove; srce njegovo nije ništa ružno mislilo« (Hom. 85; M L. 57, 448).

N a p o m e n e: 1. — O umnažanju ljudi u stanju slobode od neuredne požude.

Sv. oci su tako čvrsto naglašavali neozlijeđenost naravi u praroditeljima, da su neki držali, da je ženidba, na koju pobuđuje požuda, uvedena po istočnom grijehu tako, da bi se rod ljudski, da Adam nije sagriješio, širio na drugi način.

Tako na pr. sv. A t a n a z i j e: »Prva je svrha Božja bila, da se ne rađamo po ženidbi i pokvarenosti, nego je prekršaj zapovijedi uveo ženidbu zbog Adamove nepravednosti« (Fragm. in Ps.50, 7; M G. 27, 240). — S v. G r g u r N i š k i: »Što, ako bi tko između nas htio znati, na koji bi se način konačno ljudi rađali, kad ne bi bili trebali pomoći ženidbe; toga ću s druge strane pitati, kako su anđeli nastali, na koji način, jer su upravo na neograničene hiljade razliveni (diffusi), a mogu biti jedne naravi i mnogi po broju« (De opif. hom. c. 17). — Tako isto s v. I v a n Z l a t. (42), s v. I v a n D a m a š ć. (43)

O v o j e, d a k a k o, n e o s n o v a n o, j e r b i ž e n i d b a, k o j a s e o s n i v a n a s p o l n o m s a o b r a ć a j u, i k r a j s l o b o d e o d n e u r e d n e p o ž u d e b i l a m o g u ć a (44). Z a t o j e i s v. A u g u s t i n s v o j e p r i j a š n j e m i š l j e n j e, d a b i s e l j u d i n e u č i n i v š i g r i j e h a b i l i u m n a ž a l i b e z ž e n i d b e, p o d k o n a c s v o g a ž i v o t a o p o z v a o (45).

2. — Na koji je način Stvoritelj prije Adamova grijeha osigurao razumu potpuno gospodstvo nad oćutima?

Na ovo pitanje dani su različiti odgovori.

a) D u r a n d o d r ž i, da je Bog u oćutnu, sjetilnu težnju (appetitus

(42) In Gen. hom. 15, 4: M G. 53, 123.
(43) De fide orth. 11, 30.
(44) Isp. S. th. I. q. 95, 98 sl.
(45) Retract. 1, 19.

sensitivus) ulio mimonaravno osposobljenje (raspoloženje, habitus), po kojem je oćutno teženje bilo određeno samo na jedno.

b) Skot drži, da je takvo raspoloženje (habitus) uliveno u volju.

c) Kajetan misli, da je Bog razumu podavao snagu, da može držati ravnovjesje između višega i nižega čovjeka.

d) Suarez (46) misli, da je dar neozljeđenosti bio učinak različitih unutrašnjih i vanjskih uzroka. Više i niže unutrašnje moći i težnje bile su prožete osobitom sposobnošću (habitus), koja ih je usklađivala. Nadalje, neozljeđenost je svoj uzrok nalazila djelomice u razmišljanju, promatranju i ljubavi Božjoj. Dok god je duša bila zaokupljena ovim višim i duhovnim stvarima, jedva se je mogla obazirati na oćutne stvari, osim da je na to goni kakav jači vanjski uzrok. Djelomični uzrok neozljeđenosti jest i u providnosti Božjoj, u koliko je ona otstranjivala prigode, koje bi mogle uzbuditi neuredne pokrete.

e) Uz ove uzroke, koje navodi Suarez, čini se, da treba kao najbliži uzrok neozljeđenosti tražiti u milosti posvećujućoj.

Najprirodniji naime način, da se oćutne težnje usklade, jest, da se red, koji postoji u volji, na neki način prenese i proširi na niže oćutno teženje (appetitus sensitivus). Među moćima naime, koje su među sobom povezane, postoji prirodni vez tako, da se intenzivnije, jače djelovanje, osobito viših moći, prenosi na niže. Stoga, kad volja nešto izabere, slijede volju i požuda i gnjevni pokreti.

No volja je Adamova po milosti posvećujućoj bila posve podložna Bogu i to ne samo po habitualnoj nego i po aktualnoj ljubavi. Podložnost pak Božjoj volji bila je razlog, da se je u duši umnožavala ljubav.

Pretpostavivši opravdano, da je ovaj stupanj povezanosti Adama s Bogom po ljubavi bio vrlo visok, razumljivo je, da je težnja za Bogom pronicala i vezala čitavog čovjeka, zaplavljivala njegove niže moći tako, da je oćutna moć tražila predmet svoje težnje samo u višim stvarima, koje su u skladu s moralnim redom i zakonom. Tražeći dakako razloge Adamove nepovrijeđenosti ili neozljeđenosti u Božjoj providnosti i u milosti treba ipak kazati, da dar neozljeđenosti, koji je iz tih uzroka proistjecao, nije bio tako velik i nepovrediv, da bi nam se pad prvih ljudi činio ili neshvatljivim ili nemogu-

(46) Isp. De opere sex dierum. III. 12.

ćim. Stoga treba reći, da je snagom milosti i Božje providnosti kod prvih ljudi postojala doduše pokornost oćutnih težnja zapovijedi razuma, no tako, da je čovjek ipak mogao sagriješiti.

3. — O svrsi odijela.

Svrhu odijela možemo promatrati u naravnom i u svrhunaravnom redu.

a) U n a r a v n o m r e d u svrha je odijela dvostruka s razloga, što taj red moramo promatrati s fizičkog i moralnog gledišta.

S f i z i č k o g g l e d i š t a s v r h a j e o d i j e l a f i z i č k a z a š t i t a t i j e l a, a s m o r a l n o g g l e d i š t a i m a d e o d i j e l o d a s u s p r e ž e i p o t i s k u j e p o ž u d n e p o k r e t e t e d a i h, a k o s u n a s t a l i, p r i k r i v a.

Na temelju historijskih istraživanja primitivnih kultura dokazano je, da je upotreba odijela kao i uporaba vatre znak opstojnosti razumnog čovjeka. S moralnog gledišta važno je naglasiti, da je na temelju ovih istraživanja sigurno, da su se i primitivni ljudi, barem od doba puberteta, služili odijelom, kao nekom moralnom zaštitom.

b) U s v r h u n a r a v n o m r e d u svrha je odijela:

a) da na neki način zamjenjuje dar izgubljene neozljeđenosti. Kao što su naime sv. oci nazivali dar neozljeđenosti »odijelo milosti«, »velo nevinosti«, »stola (haljina) svetosti«, tako sada odijelo u neku ruku imade svrhu, da zaštićuje i brani čovječju svetost.

b) No budući da se nedostatak ili manjak, koji je nastao gubitkom dara neozljeđenosti, ne može dovoljno nadoknaditi odijelom čisto materijalnim, zato je odijelo ujedno simbol stanja paloga čovjeka. Zato je Bog u obnovljenom redu (ordo restitutionis) dao čovjeku drugo odijelo. Dao mu je naime bijelu krštenu odjeću, t. j. sv. sakramenat krsta s pravom na djelujuće milosti, po kojima čovjek kršćanin može svladavati sve napasti i pokrete požude.

Bilješka: Poteškoće.

1. — Kad bi čovjek imao dar neozljedenosti (slobodu od požude), bila bi uporaba ženidbe nemoguća. Slijedi dakle, da taj dar kod praroditelja nije bio.
O.: Istina je, da je uz opstojnost dara neozljeđenosti nemoguća uporaba ženidbe s takvim uzbuđenjima i pokretima, koji se otimlju gospodstvu razuma, no nije isključena uporaba ženidbe, koja stoji pod potpunim i savršenim gospodstvom razuma.

2. — Eva je već prije grijeha imala požudu. Ona je naime vidjela, da je drvo »dobro za jelo i lijepo za oči i milo za gledanje« (Gen 3, 6). No to znači,

da su kod nje postojali pokreti, koji su pretjecali zapovijed razuma i mamili na grijeh. Dakle požuda je postojala i prije grijeha.

O.: Postoji dvostruko rješenje: a) U psihološkom procesu pada žene treba razlikovati različite stupnjeve. Prvi grijeh nije bio grijeh proždrljivosti (gula) nego grijeh oholosti. P r p 10, 15: »Početak svakog grijeha je oholost«. Eva je željela biti kao Bog znajući dobro i zlo. Kad je nastao grijeh oholosti, prestao je dar neozljeđenosti. Više se oćutna težnja nije posve pokoravala razumu, pak je zabranjeno voće privlačilo težnju Eve. — b) Nije sigurno, da je Eva zbog svoga grijeha izgubila dar neozljeđenosti. Po Gen 3, 7 naime oboje su zajedno oćutjeli stid. Čini se stoga vjerojatnije, da je gubitak mimonaravnih darova zavisio o Adamovu grijehu, kome su oni bili dani kao glavi ljudske porodice. Stoga na poteškoću možemo odgovoriti i ovako: Ne stoji, da je Eva prije grijeha imala požudu. Što je ona vidjela, da je plod lijep za oko i dobar za jelo, može se posve dobro razumjeti tako, da su ti oćutni pokreti bili pripušteni po razumu.

L e r c h e r, II. 363—365; D i e k a m p - H o f f m a n n, II. 139—141; V a n N o o r t, De Deo creatore 135 sl.; H u a r t e, De Deo creante et elevante, 340 sl.; P o h l e - G i e r e n s, I. 439 sl.; B e r a z a, De Deo elevante, 133 sl.; C h r. P e s c h, III. 124 sl.; P. P a r e n t e, N. dj. 185 sl.; H. M a z z e l l a, II. 398 sl.; L. J a n s s e n s, VIII. 133 sl.; B o y e r, De Deo creante et elevante, 285 sl.

§ 35. PRARODITELJI BILI SU PRIJE GRIJEHA SLOBODNI ILI PROSTI OD NUŽDE UMRIJETI, NITI BI IKAD BILI UMRLI, DA NIJESU SAGRIJEŠILI.

I. O b j a š n j e n j e p o j m o v a.

1. — **Besmrtnost uopće može biti: bitna, naravna i darovana (gratuita).**

a) P o b i t i je besmrtno ono biće, kojemu nužno pripada bivstvovanje i život. Tako je besmrtan samo Bog.

b) P o n a r a v i je besmrtno biće, kome bivstvovanje ne pripada nužno po samoj biti, no kad je od drugoga uzroka primilo bivstvovanje, traži po svojstvima svoje naravi, da uvijek bivstvuje i uvijek živi. Takva besmrtnost pripada ljudskoj duši.

c) P o m i l o s t i (gratuito, per gratiam) je besmrtno biće, kojega narav zahtijeva smrt, no po osobitom daru Božje dobrohotnosti od nje je oslobođeno.

2. — **Besmrtnost po milosti** jest dvostruka: apsolutna i uvjetna. Apsolutna pripada ljudima iza uskrsnuća. Uvjetna praroditeljima u raju, jer je bila uvjetovana njihovom poslušnošću Božjoj zapovijedi.

3. — **Govoreći o besmrtnosti treba razlikovati dvoje: ne moći umrijeti (non posse mori) i moći ne umrijeti (posse non mori).**

Besmrtnost praroditelja prije grijeha nije sastojala u nemogućnosti umrijeti (non posse mori), nego u nenužnosti umrijeti (posse non mori).

Prema tome praroditeljska besmrtnost nije isključivala mogućnost i moć umrijeti, nego je samo priječila, da se ta moć ne ostvari, dok god ostanu u milosti. Adam je dakle bio stavljen u srednje stanje između stanja, u kome se ne može umrijeti, i stanja, u kome bi nužno morao umrijeti. Postavljen je naime bio u stanje, u kojem su smrt i besmrtnost zavisili od njegove volje.

Zato su praroditelji i prije grijeha trebali jelo i pila za uzdržavanje svoga života. Stoga se njihova besmrtnost u velike razlikovala od besmrtnosti proslavljenih tjelesa iza uskrsnuća, koja će kao oduhovljena nastaviti život, podržavana jedino dobrotom Božjom kao darom, koji se više izgubiti ne može.

II. Protivnici.

1. — **Pelagijevci su izričito poricali, da je čovjek ikada bio besmrtan.** Sv. Augustin veli o njima: »Kažu (pelagijevci), da mi ne umiremo zbog grijeha, u koliko se radi o smrti tijela, nego da naravi pripada to, što umiremo, te bi Adam bio umr'o, i kad ne bi bio sagriješio« (Sermo 299, n. 11; M. L. 39, 1375).

2. — **Da praroditelji nijesu bili slobodni od smrti, uče i svi racionalisti.**

III. Nauka Crkve.

Da su praroditelji imali dar besmrtnosti, definirana je nauka Crkve na mnogim saborima.

Sabor milevit. 2. (416.) i kartaški 16. (418.): »Tkogod kaže, da je Adam, prvi čovjek, učinjen smrtnim tako, da bi, bilo da sagriješi, bilo da ne sagriješi, tijelom umr'o, to jest, da bi izišao iz tijela ne krivnjom grijeha, nego nuždom naravi, neka je izopćen« (D B. 101). Slično uči i koncil u Orangeu (529.) (47).

---

(47) D B. 175.

Koncil trid. osuđuje one, koji ne ispovijedaju, da je Adam grijehom odmah upao u »srdžbu i gnjev Božji i stoga u smrt, kojom mu je prije Bog bio zaprijetio« (D B. 788).

Dokazi:

I. Iz Sv. Pisma.

1. — Iz Gen 2, 17; 3, 3; 3, 17—19; 3, 22.

U Gen 2, 17 stoji: »I zapovjedi mu (Adamu) Bog: Sa svakoga drveta u raju jedi, ali s drveta znanja dobra i zla (48) ne jedi, jer u koji god dan (49) uzjedeš s njega, smrću ćeš umrijeti« (50).

---

(48) Dobro i zlo (tôb—wârâ) (bonum et malum) može imati trostruko značenje: a) dobro, koje godi, i zlo, koje ne godi (bonum delectabile, malum non delectabile); b) dobro korisno i zlo nekorisno (bonum utile et malum non utile), c) dobro i zlo moralno (bonum et malum morale). U navedenom tekstu imade »dobro i zlo« treće značenje tako, da je smisao ovaj: Iz toga, kako se prvi čovjek bude držao prema Božjoj zapovijedi, da ne jede s ovog drveta, znat će se, raspoznat će se, da li radi moralno dobro ili zlo. — Ova se fraza opetuje i kasnije. U Gen 3, 5 kaže naime zmija: ...»Kad uzjedete, otvorit će vam se oči, pa ćete biti kao bogovi znajući dobro i zlo«. A u Gen 3, 22 reče Bog: »Evo Adam kao jedan od nas znajući dobro i zlo.« U ovim tekstovima znanje dobra i zla imade značenje pod b). Zmija naime obećava Evi, da će po prekršaju zapovijedi postići vrlo korisno dobro, imat će znanje, poznavanje svega, što čovjeku donosi sreću ili nesreću, i da će biti najblaženija i sretna kao Bog. I Bog kod izvršenja kazni imade pred očima ovaj smisao.

(49) S obzirom na smisao riječi »dan« postoji dvostruko tumačenje. Po širem tumačenju »dan« znači »neko neodređeno vrijeme«, neki vremenski odsjek. Po strožem tumačenju »dan« znači građanski dan tako, da bi Bog rekao: »U onaj isti dan, kad...«. Čini se, da se prema kontekstu mora uzeti strože tumačenje.

(50) Riječi: »U koji god dan uzjedeš, smrću ćeš umrijeti«, zadaju teškoću. Čini se naime, da bi Adam morao umrijeti onaj dan, kad prekrši zapovijed, a prema Gen 3, 17—19 smrt će za čovjeka uslijediti istom nakon životnih muka i patnja. Zbog toga neki hoće, da se pod »smrću« ovdje ima razumijevati duhovna smrt (smrt grijeha). Drugi ispravno kažu, da se radi o tjelesnoj smrti. Samo među njima jedni hoće, da se imade razumijevati neposredna smrt, no tako, da je u Gen 2, 17 sadržana samo fiktivna, pedagoška prijetnja. Drugi opet hoće, da je Bog zaprijetio pravom smrću, no tu je prijetnju kasnije opozvao i ublažio. Nijedno se ovo mišljenje ne može braniti. Opravdano je mišljenje onih, koji u Božjoj prijetnji razumijevaju posrednu smrt. No tu posrednu smrt jedni tumače tako, da se svi bolovi i životne nevolje imadu smatrati početkom smrti. Drugi opet razlikuju između juridičkog čina i fizičkog čina, koji donosi smrt, te kažu, da je čovjek onaj dan, kad je sagriješio, osuđen na smrt, no izvršenje učinjeno je u drugo vrijeme.

To Eva opetuje zmiji: »Samo roda s drveta, koje je usred raja (51), zabranio nam Bog, da ne jedemo, i da ne diramo u nj, da možda (52) ne umremo« (Gen 3, 3).
I načinivši Bog Adamu i ženi njegovoj haljine reče: »Evo Adam posta kao jedan od nas znajući dobro i zlo: samo da sada ne pruži ruke svoje i uzabere s drveta od života i jede te živi do vijeka... I izagna ga Gospod Bog iz raja... a pred raj mu postavi kerubina... da čuva put k drvetu od života« (Gen 3, 22—24).

Iz navedenih tekstova slijedi:

a) Bog je praroditeljima zaprijetio smrću, ako prekrše zapovijed.
To je očito iz samog smisla riječi, kojima im je Bog zaprijetio, a i iz toga, što su praroditelji Božje riječi tako shvatili. To je također očito iz Božje osude, po kojoj čovjek treba da se vrati u zemlju. Konačno je to očito i iz izvršenja osude, jer je Bog izbacio Adama iz raja, da ne živi zauvijek.
Kad je grijeh učinjen, slijedi kazna. Bog reče Adamu: »Jer si slušao glas žene svoje i jeo s drveta, što sam ti zabranio, da ne jedeš s njega; prokleta zemlja u djelu tvojem, s mukom ćeš se od nje hraniti svega vijeka svojega. Trnje i korov će ti rađati, a ti ćeš jesti travu zemaljsku. Sa znojem lica jesti ćeš hljeb, dokle se ne vratiš u zemlju, od koje si uzet, jer si prah i u prah ćeš se povratiti« (Gen 3, 17—19) (53).

---

(51) Ovdje se kaže, da je drvo znanja dobra i zla bilo u sredini raja. U Gen 2, 9 isto se tvrdi za drvo života: »I izvede Gospod Bog... drvo života usred raja i drvo od znanja dobra i zla«. Dva su tumačenja moguća. Jedni kažu, da ništa ne smeta, da su u sredini raja bila dva drveta. Eva govoreći naprosto o drvetu usred raja misli na drvo znanja dobra i zla, jer se je ovo drvo zbog zapovijedi, koja je bila povezana uza nj, isticalo ne samo pred ostalim drvećem nego i pred drvetom života. Drugi opet s M. J. Langrangeom drže, da je u sredini bilo samo drvo znanja dobra i zla, a tekst Gen 2, 9 da treba malo izmijeniti tako, da se čita: »I izvede Gospod Bog iz zemlje svako drvo... i drvo života te u sredini raja drvo znanja dobra i zla.«

(52) Riječi »možda« u hebrejskom tekstu nema.

(53) Protestantski egzegete retka 19. htjeli bi, da smrt nije za Adama bila kazna, nego samo svršetak bolova i nevolja. To kušaju dokazati time, što se u osudi Eve ništa ne govori o smrtnoj osudi. To se tumačenje ne može prihvatiti. — Najviše tumačitelja opravdano tumače r. 19. tako, da je smrt prava kazna, što se može dokazati iz konteksta, a osobito iz tako svečane tvrdnje: »dok se ne vratiš u zemlju, iz koje si uzet, jer ti si prah i u prah ćeš se vratiti«.

b) Smrtnost, kojom se Bog zaprijetio, jest tjelesna. To je najprije naravni smisao riječi, kojima se je Bog zagrozio čovjeku. To je nadalje vidljivo iz same sudačke osude, jer se čovjek imade vratiti u zemlju, iz koje je uzet. Ne može se razumjeti duhovna smrt duše, jer takva smrt je više učinak grijeha, a ne kazna za grijeh. c) Bog nije zaprijetio pospješenjem smrti, nego naprosto samom smrti.

To je jasno iz samih riječi prijetnje: »U koji dan uzjedeš, smrću ćeš umrijeti«. Kad bi te riječi sadržavale samo pospješenje smrti, onda bi Adam morao umrijeti isti dan, kad je sagriješio. No jer nije umr'o isti dan, treba ih tumačiti o prijetnji smrću uopće. Vidi se to nadalje iz riječi, koje je Bog dodao svojoj osudi: »jer si prah...« Smisao je dakle ovo: Od sada bit ćeš prepušten onomu, što traži tvoja narav. Ti si sastavljen od zemlje i duha, a takvom biću po naravi pripada, da se konačno od tvarnog tijela odijeli duh, koji oživljuje.

d) Bog je konačno zaprijetio smrću kao kaznom. Bog naime kaže: »U kojigod dan uzjedeš, smrću ćeš umrijeti«. Eva sama kaže, da im je Bog zabranio jesti, da možda ne bi umrli. Konačno Bog u osudi kaže Adamu: »Jer si slušao glas žene svoje, zato ćeš se vratiti u prah«.

Jer je dakle Bog zaprijetio Adamu tjelesnom smrću, i to ne pospješenjem smrti, nego samom smrtnosti tijela ili nuždom i zahtjevom, da umre, i jer je ta smrt imala uslijediti kao kazan za grijeh, očito je, da je Adam prije grijeha bio prost ili slobodan od nužde umrijeti ili imao je dar tjelesne besmrtnosti.

2. — **Besmrtnost čovječju prije grijeha potvrduju još neka mjesta Staroga Zavjeta. Tako: Mudr 2, 23 sl.:** »Bog je stvorio čovjeka neprolaznim (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, inexterminabilis) i na sliku sličnosti svoje učinio ga. No po zavisti đavolskoj ušla je smrt u svijet«. — Mudr 1, 13: »Jer Bog nije stvorio smrti«. — Crk 25, 33: »Po ženi je učinjen početak grijeha, i po njoj svi umiremo«.

3. — **U Rim 5, 12 stoji:** »Zato, kao što po jednome čovjeku uđe na svijet grijeh i po grijehu smrt, i tako smrt prijeđe na sve ljude, jer su svi sagriješili«. Onaj čovjek jest Adam: »Ali smrt je vladala od Adama do Mojsija i nad onima, koji ne sagriješiše prestupkom sličnim kao Adam« (Rim 5, 14). »Jer kako u Adamu svi umiru, tako će i u Kristu svi oživjeti« (1 Kor. 15, 22).

Ako je dakle smrt ušla po grijehu, slijedi, da prije grijeha čovjek nije morao umrijeti.

II. Iz sv. otaca.

Nauku Sv. Pisma, da je čovjek prije grijeha imao dar besmrtnosti, sv. oci općenito uče. Osobito su jasna svjedočanstva sv. otaca iz doba borbe s pelagijevcima.

Teofil Antioh. († poslije 181): »Čovjek je svojom nepokornošću uzeo na sebe smrt« (Ad Autol. 2, 27; M G. 6, 1095). — Tacijan († poslije 172.): »Onaj, koji je bio učinjen na sliku Božju, postao je smrtan, jer je od njega otstupio moćniji Duh« (Oratio adv. Graecos 7; M G. 6, 822). — Sv. Irenej († oko 202) izlaže, kako je čovjek po naravi bio smrtan te je samo po milosti mogao biti dionik Božje besmrtnosti: »Nijesmo naime mogli drukčije primiti neozljeđenost i besmrtnost nego tako, da smo sjedinjeni s neozljeđenosti i besmrtnosti« (Adv. haer. 3, 19; M G. 7, 938). — Sv. Ciprijan († 258): »Budući da je onim prvim prestupkom zapovijedi s besmrtnosti nestalo čvrstoće tijela, a sa smrću došla nemoć, te se čvrstoća ne može natrag dobiti, osim ako se dobije i besmrtnost, treba se u ovoj krhkoći i slabosti uvijek boriti i hrvati« (De bono patien. 17; M L. 4, 617, 633; R J. 566). —Sv. Atanazije († 373): »Premda po naravi propadljivi (skvarljivi, corruptibiles), bili bi ipak po dobrohotnom daru Riječi, da su ostali dobri, izbjegli onu pogrješku naravi« (De Incar. Verb. 5; M G. 25, 106). — Sv. Augustin († 430.) brani ovu istinu protiv Pelagija kao istinu, koja spada na poklad vjere (ad fidem pertinens): »Kršćani, koji uistinu drže katoličku vjeru, slažu se, da je nama i sama tjelesna smrt uzrokovana ne po zakonu naravi, jer Bog nije za čovjeka učinio nikakve smrti, nego krivnjom grijeha« (De civit. Dei 13, 15; M L. 41, 387).

Istu nauku iznosi sv. Augustin protiv pelagijevaca na mnogo mjesta (54).

Sv. Augustin izlaže također, kakvu su besmrtnost imali praroditelji prije grijeha: »Za ono (tijelo) moglo se je prije grijeha reći, da je bilo smrtno s jednog razloga, i besmrtno s drugog razloga . . . Drugo je naime ne moći umrijeti, kako je Bog besmrtnim stvorio neke na-

(54) Isp. De peccatorum meritis et remissione 6, 2 (M L. 44, 109). Opus imperf. contra Julian. 6, 30 (M L. 45, 1580).

ravi, a drugo je moći ne umrijeti, kako je stvoren besmrtnim prvi čovjek, jer mu je to davano po drvetu života, a ne po sastavu naravi. Od tog je drveta odijeljen, kad je sagriješio, da uzmogne umrijeti (onaj), koji bi, da nije sagriješio, mogao ne umrijeti. Smrtan je dakle bio po naravi životinjskog tijela, a besmrtan dobročinstvom Stvoriteljevim« (De Gen. ad litt. 6, 25, 3; M L. 34, 354).

III. Nauka skolastika.

Skolastička nauka vidi se kod sv. Tome u S. th. I p. q. 97. Kako je smrt mogla biti određena i postavljena kao kazna, kad je ona za čovjeka nešto naravno, tumači sv. Toma ovako: »Bog, koji je tvorac čovječji, jest svemoguć, zato je svojim dobročinstvom oduzeo od čovjeka, kako je prvom učinjen, nuždu umrijeti, koja iz takve tvari slijedi; no to je dobročinstvo oduzeto po grijehu prvih roditelja. I tako je smrt i naravna zbog svojstva tvari i kao kazna (poenalis) zbog gubitka božanskog dobročinstva, koje je čuvalo od smrti« (S. th. II.-II. q. 164, a. 1 od 1).

IV. Teološki razlog.

1. — Dolikovalo je Božjoj ljubavi prema čovjeku, dok je još bio nevin i uresen milošću, koja ga čini Božjim posinkom, da ga učini besmrtnim. Zakon naime ljubavi traži, da se od ljubljenoga odstrani svako zlo, dok god to ne traži kakav teški razlog. Čovjek je pak s jedne strane po milosti bio prijatelj Božji, a s druge strane smrt je zlo, koja je čovjeku najneprijatnija. Dolikovalo je dakle, da Bog nevinom čovjeku daruje besmrtnost.

2. — Dok god je čovječja volja bila potpuno podvrgnuta Bogu, a duša povezana s Bogom savršenom ljubavi, dolikovalo je, da i tijelo bude savršeno podvrgnuto duši, kao ono, što treba da bude usavršeno, onome, što ga usavršuje. No baš u ovoj potpunoj podložnosti tijela duhu sastoji život tijela (55).

Napomene: 1. — O načinu, kako je besmrtnost praroditelja prije grijeha bila čuvana.

Budući da je besmrtno ono, što ne umire, slijedi, da darivanje dara besmrtnosti uključuje darivanje svega onoga, čime se odstranjuju uzroci smrti:

(55) S. th. I. q. 97 a. 1.

Uzroci smrti su dvostruki: izvanji i unutarnji. a) Izvanji uzroci su oni, koji prouzročuju nasilnu smrt: To su na pr. potresi, ratovi, požari, poplave, gromovi, grabežljive životinje i sl. Od ovakve smrti bio je Adam čuvan na ovaj način: Ponajprije sam Adam bio je hrabar, snažan i moćan, da odvrati od sebe škodljive, štetne stvari, a bio je mudar, da takve uzroke predusretne.

Nadalje, nad praroditeljima je bdjela posebna Božja providnost, koja je od njih odvraćala sve vanjske uzroke nasilne smrti. Što više, treba reći, da ova providnost nije morala biti na osobiti način posebna, jer najveći dio ljudi i iza istočnog grijeha izbjegava nasilnoj smrti.

b) Unutarnji uzroci smrti su oni, koji prouzročuju smrt, koju zovemo naravnom.

Ti uzroci izlaze iz naravi našega tijela, koje je podvrženo uplivu vanjskih uzroka. U tijelu dakako postoji životna snaga, koja se opire utjecaju vanjskih uzroka, no ta sila nije tolika, da bi savladala njihov neprestani utjecaj. Stoga malo po malo ta sila postaje nedostatnom, i dolazi smrt, bilo zbog kakve bolesti, bilo zbog same starosti i iznemoglosti.

Ovi unutarnji uzroci smrti bili su po mišljenju bogoslova kod praroditelja prije grijeha odstranjivani na dva načina:

a) Svrhunaravnom snagom duše.

Dok god je duša po milosti bila povezana s Bogom i njemu podložna, posjedovala je svrhunaravnu silu, kojom je čuvala tijelo od svake skvarljivosti. To je bilo i potpuno razložito. Razmak između tjelesne materije i duše, koja je s njome sjedinjena, jest vrlo velik. Duša je daleko nadilazi. Bilo je stoga razložito, da duša u početku, dok je po milosti bila potpuno podvržena Bogu, imade vlast, kojom će tijelo moći sačuvati, dajući tjelesnoj materiji ono, što joj njezina narav ne može dati.

3. — **Drvo života** (56). Prema Gen 3, 22 sl. očito je, da je Bog drvo života stvorio zato, da čovjek hraneći se njegovim plodovima uz-

(56) Racionalisti drže, da je pripovijedanje o drvetu života kasnije uneseno u Sv. Pismo. Neki opet sv. oci kao sv. Grgur Naz. i sv. Grgur Niški slijedeći Origena, a isto tako neki noviji bogoslovi kao Schell i Nikel uče, da drvo života nije drugo, nego slika ili simbol neke ideje, t. j. istine, da je čovjek

mogne voditi besmrtni život pretpostavivši dakako i druga već navedena sredstva, kao veliko čovječje znanje, razboritost, Božju providnost i dr. Stoga i mnogi sv. oçi i bogoslovi gledaju u drvetu života lijek besmrtnosti (φάρμακον τῆς ἀθανασίας).

O načinu pak, kako je drvo života davalo praroditeljima besmrtnost, uče bogoslovi općenito sa s v. T o m o m ovo:

Hrana s drveta života davala je čovjeku snagu, da se spriječi gubitak ili malaksanje sila, što se upotrebom drugih sredstava nije moglo polučiti. Snaga one čudesne hrane podržavala bi čovjeka u trajanju mladosti. Plodovi s ovog drveta hranili su tijelo vlastitom snagom i to ne samo na način hrane, nego su također na način lijeka oporavljali tijelo i upotpunjavali njegove sile.

Jedno blagovanje s ovog drveta po s v. T o m i ne bi bilo dosta. Budući naime da je snaga svakoga tijela ograničena, ne bi snaga drveta života mogla dati tijelu silu, da živi neograničeno. Jer je dakle snaga drveta života bila ograničena, ona je time, što je jedamput uzeta, čuvala od skvarljivosti samo kroz neko određeno vrijeme. Nakon toga ili bi čovjek bio prenesen u drugi, duhovni život, ili bi opet morao blagovati s drveta života (57).

Ova snaga drveta života bila je, vjerojatnije, kako drže S u a r e z (58) i P e r e r i j e, njemu naravna (59). Čini se također, da je ona bila samo djelomična, i pretpostavljala je onakvu dušu, kakva je bila u neozlijeđenom tijelu.

Bilješka: Drvo života — slika ili simbol drveta križa i presv. Euharistije. Jer je drvo života bilo određeno, da podržava trajno čovječji život, nije čudo, što ga kršćanski pisci često opisuju i isporeduju s drugim drvetom života, naime s Kristovim križem, odakle istječe snaga za svrhunaravni vječni život. Ideja o

---

bio besmrtan. No općenita je nauka bogoslova, da je drvo života bilo pravo drvo. S v. T o m a n. pr. kaže: »Drvo života bilo je neko materijalno drvo... no ipak je nešto označivalo duhovno« (I. q. 102 a. 1 ad 4). Razlog je očit. Kad bismo naime dopustili metaforičko tumačenje, onda bismo takvo tumačenje morali protegnuti i na drvo znanja dobra i zla. Šta više, i na mnoge druge stvari. No jer n. pr. pripovijedanje o zavođenju đavla pod prilikom zmije po odluci Biblijske komisije moramo tumačiti u literalno-historijskom smislu (D B. 2123), ne vidimo razloga, zašto bi od toga smisla morali otstupiti s obzirom na stvari, koje se pripovijedaju u neposrednoj vezi s tim zavođenjem.

(57) S. th. I. p. q. 97 a. 1. B e l a r m i n drži, da bi i jedno blagovanje donijelo besmrtnost.

(58) De opere sex dierum 3, 14, 15.

(59) Sv. Bonaventura drži, da je bila svrhunaravna.

ovom odnošaju našla je odraza i u liturgiji (n. pr. u himnu Vesp. tempore Passionis). Drvo života jest simbol i presv. Euharistije i vječnoga života na nebu.
Lercher, II. 365—368; Huarte, De Deo creante et elevante, 360 sl.; Pohle-Gierens, I. 412—413.; Diekamp-Hoffmann, II. 141—143; Bartmann, I. 297.; Boyer, De Deo creante et elevante, 306 sl.; Beraza, De Deo elevante, 156; — Stolz-Keller, IV. 75.

§ 36. PRARODITELJI, A NAPOSE ADAM, POSJEDOVALI SU OSOBITO, OD BOGA ULIVENO ZNANJE, KOJE JE BILO PRIMJERENO NJIHOVU PRESRETNOM STANJU I ZADAĆI, KOJU SU IMALI IZVRŠITI.

I. Objašnjenje pojmova.

1. — **Pod znanjem razumijevamo ovdje spoznaju, koja je nešto savršenija.**

Ovo je znanje dvostruko: samo moguće ili stvarno, zbiljsko.

a) Moguće znanje (scientia potentialis, in fieri) zove se velika lakoća nešto naučiti (talenat, oštroumlje).

b) Zbiljsko znanje (scientia actualis, in facto esse) jest trostruko:

α) Stečeno znanje (scientia acquisita) jest ono naše znanje, koje započinje naravnim načinom, utjecajem naime vanjskog svijeta na naša sjetila, a dovršava se kroz apstrakciju i sudove. Ono se dakle stječe iskustvom i zaključivanjem.

β) Po sebi uliveno znanje (sc. per se infusa). To je znanje u sebi svrhunaravno tako, da čovjek do njega ne može doći ni na koji drugi način, osim da mu ga ulije Bog. Ovo je znanje svrhunaravno po biti (quoad substantiam), jer je po svojoj biti drugačije nego stečeno. To je ono znanje, koje je vlastito anđelima.

γ) Uliveno znanje per accidens ili s obzirom na način. To je znanje, do kojega se doduše može doći iskustvom i zaključivanjem, ali je ipak u nekom konkretnom slučaju saopćeno, uliveno od Boga. Ovo je znanje dakle po naravi ljudsko, jer ne nadilazi moć čovječje spoznaje, a svrhunaravno je samo s obzirom na način (supernaturale quoad modum), jer nije druge naravi nego i stečeno znanje: »kao što oči, koje je Krist dao slijepcu od rođenja, nijesu bile druge naravi od očiju, koje je proizvela narav« (S. th. I. q. 94, a. 3 ad 1).

2. — Kad tvrdimo, da je Adam imao posebno znanje, onda time hoćemo reći, da je imao: a) veliku lakoću nešto naučiti; b) stečeno

znanje, do kojega je došao brzo iza stvaranja; c) per accidens uliveno znanje; d) imao je također znanje po sebi uliveno, t. j. svrhunaravnu vjeru; e) Adam nije imao t. zv. mimonaravno po sebi uliveno znanje, t. j. znanje, koje je vlastito anđelima.

3. — Moguće znanje (scientia potentialis), t. j. veliku lakoću nešto naučiti, sposobnost, talenat primili su praroditelji kao baštinski dar, t. j. dar, koji će se, ako ostanu vjerni, prenositi na sve potomke. Zbiljsko per accidens uliveno znanje, za koje tvrdimo, da su ga praroditelji posjedovali, dao je Bog praroditeljima kao osobnu povlasticu. Ovo se dakle ne bi bilo prenosilo na potomke.

II. Protivnici su ove nauke Hirscher, Günther i dr.,

koji su učili, da su praroditelji imali doduše osobitu sposobnost lako nešto spoznati, no ta se je sposobnost po malo razvijala tako, da samoga znanja u osobitoj mjeri nijesu imali odmah od početka.

III. Katolička nauka.

Da su praroditelji primili od Boga per accidens uliveno znanje, općenita je i sigurna nauka (doctrina communis et certa).

Dokazi:

1. — Iz Sv. Pisma.

a) Iz Gen 2, 19, 20: »A načinivši Gospod Bog od zemlje sve životinje zemaljske i sve ptice nebeske dovede ih k Adamu, da vidi, kako će ih nazvati; pa kako Adam nazva koju životinju, onako joj je i ime. I nazva Adam imenima svojim sve životinje i sve ptice nebeske i sve zvijeri zemaljske«.
Prema navedenom tekstu Adam je svim životinjama nadjenuo prikladna imena, t. j. takva, koja označuju njihovu narav i vlastitosti. To je prema jednodušnom tumačenju sv. otaca izraženo riječima: »Kako Adam nazva koju životinju, onako joj je ime« (Gen 2, 19). To je ipak sigurni znak, da je Adam imao ne samo veliku lakoću za učenje, nego i znanje per accidens uliveno. Adam je naime stvoren u odrasloj dobi. A po navedenom tekstu Adam se odmah u početku svoga života prikazuje snabdjeven prikladnim znanjem. No do tog znanja i kroz tako kratko vrijeme nije mogao doći drukčije nego tako, da mu ga je Bog ulio.

Navedeno znanje nadalje imao je Adam prije oblikovanja Eve (Gen 2, 20). Nije dakle do njega došao iskustvom niti putem učenja, nego mu je dano ulijevanjem u dušu.

b) Iz Crk 17, 1—5 sl.

»Bog je stvorio čovjeka iz zemlje, i na sliku svoju ga je stvorio... Iz njega je učinio družicu sličnu njemu; dao im je razum, i jezik, i uši i srce, da misle, i ispunio ih je mudrim razumijevanjem. Udijelio im je znanje duha, osjećajem ispunio srce njihovo i pokazao im, što je dobro, što zlo, svoje oko položio je na srca njihova, da im pokaže veličajnost djela svojih«.
Iz navedenoga teksta očito je, da su Adam i Eva primili od Boga dar velikoga znanja. To znanje nije bilo samo u moći, nego zbiljsko. Ono nije bilo samo svrhunaravno znanje po vjeri, nego i naravno, koje je Adamu bilo potrebno, da vrši gospodstvo nad pticama i životinjama i nad onim, što je na zemlji (r. 3. sl.), te da upozna djela Božja i poda Bogu slavu i čast. Govoreći Kornelije a Lapide o navedenim riječima kaže: »Konačno dade samom čovjeku srce, t. j. um i oštroumlje izmisliti sva umijeća i znanja«. (Isp. Beraza, N. dj. 169).

2. — **Iz tradicije.**

Sv. oci su u velike cijenili i isticali golemo znanje praroditelja.
Sv. Ivan Zlatousti: »Bog, budući da je unaprijed znao, što će se zamalo dogoditi, pokazao nam je, koliku je mudrost dao čovjeku, kojega je stvorio. Jer da je bio nadaren velikom mudrošću, uči se iz onoga, što se sada zbiva: »I dovede ih, kaže, k Adamu, da vidi, kako će ih nazvati —« (In Gen c. 2 hom. 14, 4 sl; M G. 53, 115 sl.) — Sv. Augustin kaže, da je nazivanje imena životinjama, o kojem govori Gen 2, 19, bilo »znak najodličnijeg znanja... jer se za samoga Pitagoru, od koga je nastalo ime filozofije, kaže, da je rekao, da je onaj bio od svih najmudriji, koji je prvi stvarima nadjenuo imena. I koji kršćanin sumnja, da su oni, koji se u ovom vijeku, prepunom zabluda i nevolja, pokazuju najumnijima, a kojih ipak skvarljiva tjelesa tište duše, ako se isporede s njegovim (Adamovim) umom, mnogo udaljeniji, nego li su brzinom kornjače udaljene od ptica« (Opus imperf. contra Julian. 5, 1; R J. 2011; M L. 45, 1432). — Sv. Ćiril Aleks.: »Stoga, onaj začetnik našeg roda Adam, nije, čini se, kao mi stekao mudrost, nego ga od prvog početka svoga nastanka gledamo obdarena savršenim znanjem, dok bude u sebi neokaljanim

/ n

čuvao rasvjetljenje, koje je primio s neba i neozlijeđenu zadržao čast svoje naravi« (In Joh. evang. comment. 1, 9; M G. 75, 127; R J. 2104).

3. — **Iz razuma.**

a) Da su praroditelji mogli lako i brzo nešto naučiti, dokazujemo time, što nije bilo nikakvih zapreka i smetnja, koje bi takvo učenje priječile. Među sadanjim naime ljudima na zemlji imade ih mnogo, koji ne posjeduju posebnih duševnih sposobnosti. Među nadarenijima opet jedni imadu smisao za ovu ili za onu granu svjetovnih znanosti, a manje ih je, koji bi bili osobito sposobni, da dođu do više i uzvišenije mudrosti. Razlozi ove činjenice jesu u nemirnim strastima, u nepostojanosti i sporosti mašte, u dispoziciji mozga, u različitim brigama za život. Jednom riječi u činjenici, da »tijelo tišti dušu« (Mudr 9, 15). Praroditelji su naprotiv bili u prijateljskom saobraćaju s Bogom, koji je izvor svake istine. Njihova je mašta bila živahna, ali smirena, u ćutilima nijesu postojale nikakve smetnje.
Sv. Toma: »Djeca bi u stanju nevinosti bila tečajem vremena bez teškoće stjecala (znanje) nalazeći ili učeći« (I. q. 101 a. 1).
b) Da su praroditelji imali uliveno znanje, dokazuju osobito ovi razlozi.
α) Praroditelji su stvoreni u odrasloj dobi i nijesu bili upućeni na roditelje. Život je tražio, da odmah u početku imadu poznavanje mnogih naravnih stvari. Nezamišljivo je, da bi u presretnom stanju, u kojem je Bog stvorio čovjeka, čovjek morao dolaziti do potrebnoga znanja s velikim naporom i s pogibelju mnogih zabluda.
β) Praroditelji su morali biti odgojitelji i učitelji svojoj djeci. Kao takvi nužno su morali odmah od početka posjedovati neko znanje istina ne samo fizičkoga reda, nego i moralnoga. No u tako kratko doba nijesu mogli steći spoznaje tih istina iskustvima, nego im je ona bila ulivena.

Napomene: I. — **O naravi i opsegu Adamova znanja.** Nastaju dva pitanja. Prvo, kako su i na koji način prvi ljudi spoznavali putem ulivenoga znanja, i drugo, što je bio predmet ulivenoga znanja.
1. — **Uliveno znanje bilo je takvo, da je kod uporabe toga znanja Adam na izvanji način (extrinsece) zavisio od osjetilnih slika.**

Vidjeli smo potrebu ulivenoga znanja prvim ljudima. Budući naime da prvi čovjek nije ništa mogao naučiti od ljudi, a nije dolikovalo,

da on od početka bude u nekim stvarima bez znanja, do kojeg bi tek došao malo po malo, iskustvom, bilo je potrebno, da Bog ulije Adamu ono znanje, koje će njegov um usavršiti, dakako, unutar naravnog reda i prema naravnoj sposobnosti i težnji njegova uma. No ovo znanje, premda je bilo uliveno, bilo je u razmjeru prema Adamovoj naravi, u biti (entitative) naravno. Ono je bilo iste vrste sa znanjem, koje se običava stjecati naporom i trudom. U svojoj uporabi ono je bilo zavisno od osjetilnih slika (60). Stoga su i spoznajni čini, koje je Adam po ovom znanju vršio, bili iste vrste kao i čini, koje mi vršimo po stečenom znanju.

Da je kod uporabe ulivenoga znanja Adam zavisio od osjetilnih slika, očito je iz naravi ulivenoga znanja. Razumu je naime naravno, da dolazi do spoznaje preko osjetilnih slika, koje predstavljaju spoznajni predmet. Dok god je duša spojena ili združena s tijelom, ona jedino ovako može na naravni način spoznavati. Spoznajni likovi (species osjetilne slike vanjskih predmeta, koje su bile potrebne kod uporabe duši, spojenoj s tijelom. Dakle, premda one spoznajne slike nijesu crpene iz vanjskog predmeta niti izlučene iz osjetilnih slika, ipak su one bile takve, do kakvih ljudi dolaze preko oćuta i predodžbi.

Odatle se također zaključuje, da su i u maštu Adamovu bile ulivene ~~oćutne slike vanjskih predmeta, koje su bile potrebne kod upotrebe~~ Adamova ulivenoga znanja i spoznajnih slika. Kad je kasnije Adam iskustvenim putem stekao osjetilne slike, i one su mnogo pridonosile, da se je uliveno znanje moglo vršiti.

2. — **Opseg Adamova znanja.**

Bogoslovi ispituju, na koje se predmete odnosilo znanje, koje je Adamu bilo uliveno.

Objava nam o tom ne govori ništa.

a) Sigurno je, da Adam po ulivenom znanju nije spoznavao mnoge stvari. Budući naime da je per accidens uliveno znanje po biti iste naravi kao i naše, nije Adam po njemu mogao neposredno spoznati ni Boga ni ikakve duhovne stvari.

(60) Osjetilna slika ne samo da pobuđuje razum na djelovanje i njemu predmet pretstavlja, nego ona mora kod tvorenja ideje nekim načinom sudjelovati. Razlog je taj, što ideja ne biva izvedena samo od subjekta nego i od objekta. Osjetilna slika imade dakle uzročni utjecaj kod tvorbe ideja.

S istoga razloga nije ovim znanjem Adam mogao spoznati tajne srdaca, niti slobodne buduće čine, niti uopće ikoje stvari, na koje se naše znanje po svojoj naravi ne može protegnuti.

b) Općenito može se reći, da je Adam spoznavao sve ono, što je dolikovalo da prema svome položaju kao otac i prvi učitelj ljudi znade.

Prema tomu:

α) Adam je spoznavao Boga, kao začetnika naravi. Bog je naime prvi uzrok svih stvari, pak je očito, da Adam ne bi nijedne stvari savršeno poznavao, kad ne bi poznavao Boga. S druge strane, jer su stvorenja dionici božanske dobrote, spoznaja nijednog stvorenja ne može biti savršena, ako se na neki način ne odnosi na Boga.

β) Spoznavao je opstojnost anđela. Razlog je u tome, što su i neki filozofi iz oćutnih učinaka zaključivali na opstojnost duhova. Stoga je Adam zacijelo imao uliveno znanje i spoznaju onoga, što su naravnim silama mogli spoznati filozofi.

Dakako Adam nije spoznavao Boga i anđele po ulivenom znanju tako, da bi ih spoznavao po njihovim vlastitim likovima. Takve naime slike nijesu čovjeku naravne, budući da one nijesu takve, da bi po sjetilima mogle biti odlučene. Zato Adam nije imao ni vlastite slike materijalne supstancije. Stoga je Adam po ulivenom znanju mogao spoznati Boga, anđele i same biti materijalnih stvari samo po tuđim spoznajnim slikama, koje su slične onima, koje mi imamo. »Stoga držim, kaže Suarez, da je Eva, kad ju je kušala zmija, ovim znanjem mogla spoznati, da onaj, koji je govorio, nije bila prava nerazumna životinja, nego neki odjeliti duh, koji se je s onim tijelom pod onim oblikom poslužio za razgovor s njom« (De opere sex dierum l. 3 c. 9 n. 9).

γ) Spoznavao je one materijalne stvari i one naravne istine moralnog i fizičkog reda, za koje je dolikovalo, da ih prvi čovjek znade.

c) Točan okvir navedenog Adamova znanja ne nalazi se u objavi. Doduše stari su skolastici ovaj opseg vrlo proširili, no ono, što bogoslovi o ovoj historijskoj činjenici tvrde, vrijedi toliko, koliko vrijede izneseni dokazi. U ovom pitanju postavili su ipak bogoslovi dva pravila, koja Adamovo znanje razborito određuju. To su:

α) Adam je poznavao one stvari, koje čovjek oćutima može spoznati.

β) On je poznavao ono, što mu je bilo nužno za život u raju.

Stoga je nerazborito pretpostaviti, da je Adam znao sve ono, što je kroz vjekove do naših dana pronađeno pomoću različitih umjetnih instrumenata; n. pr. udaljenost sunca, zvijezda, život i sastav najmanjih mikroba. Ne može se također reći, da je on poznavao sva pravila i zakone fizike i njihovu primjenu ili sve bolesti i lijekove protiv njih. U raju je sve to bilo suvišno.

Općenito se čini, da se Adamu ne može pripisivati posjedovanje onog znanja, kojeg tragova ne nalazimo kod njegovih potomaka. Ne može se naime dopustiti, da je Adam s istočnim grijehom izgubio sve znanje, koje je imao, ili da on toga znanja nije saopćio svojim sinovima, ili da su ovi bili tako slabo nadareni, da nijesu ništa razumjeli od onog, što su učili.

γ) Ne može se prihvatiti mišljenje, da je Adam od početka posjedovao takvo znanje, da u njemu nije više mogao napredovati. Napredovati u znanju jest jedan od najodličnijih poslova čovjeka, dok je na zemlji. Prema tome Adam je mogao ponajprije napredovati u znanju obzirom na način spoznavanja (quoad modum). T. j. on je iskustveno (experimentaliter) mogao spoznavati ono, što je već teoretski znao po ulivenom znanju. Mogao je također napredovati u spoznaji s obzirom na pojedinke (quoad individua). T. j. on je mogao spoznati više individua, kojih prije nije poznavao; nadalje s obzirom na spoznaju vrsta, upoznavajući i pronalazeći nove vrste stvari, kojih prije nije poznavao. Konačno mogao je napredovati s obzirom na znanstveni razvitak načela (quoad evolutionem scientificam principiorum), t. j. mogao je napredovati u stvaranju logičkih zaključaka, dok nije došao do konačnih uzroka, te je tako mogao promicati znanosti, koje su se pomalo razvijale.

) Ovdje bogoslovi običavaju postaviti pitanje, da li je Adamovo znanje bilo veće od ulivenoga znanja Salamonova.

Neki to poriču prema riječima: »I reče Gospodin Bog Salamonu: dajem ti srce mudro i razumno tako, da takvoga, kakav ćeš biti ti, ni prije tebe nije bilo, niti će poslije tebe ustati« (3 Kr 3, 11—12). I opet: »I mudrost Salamonova bila je veća od mudrosti svih ljudi na Istoku i u Egiptu« (3 Kr 4, 30).

Mnogo ih opet tvrdi, da je to znanje bilo veće od Salamonova (61).

(61) Isp. Suarez, De opere sex dierum, 3, 9, 20 sl; Valentia, In 1 d. 7 q. 1 punc. 1.

II. O Adamovoj nezabludivosti (inerrantia).

Pitanje je, da li je Adam u stanju nevinosti mogao pogriješiti ili zabluditi (errare).

Pogrješka ili zabluda može se dogoditi na tri načina: bez ikakve krivnje, s laganim grijehom i sa smrtnim grijehom. Bez ikakve je krivnje n. pr. neki razboriti sud na temelju mišljenja, koje je zbiljski u istinu vjerojatno (opinio vere probabilis). S lakim grijehom se pogriješi, kad je sud ponešto nerazborit, no bez velike štete bilo za sebe bilo za drugoga. Teški grijeh se počinja u zabludi, kad je ona krivovjerna ili se temelji na sudu, koji je vrlo nerazborit.

1. — **Adam je mogao pasti u pogrješku ili zabludu, kod koje se čini teški grijeh.**

Razlog je u tome, što je Adam u stanju nevinosti bio slobodan, da učini grješno djelo bilo u kojoj materiji, koja je obvezivala pod teški grijeh. Prvi dakle Adamov grijeh mogao je biti ili grijeh krivovjerja ili teški grijeh protiv bližnjega, koji bi sastojao u nerazložitom sudu, koji bi za bližnjega bio teško nepravedan.

2. — **Da li je Adam mogao pasti u takvu bludnju čineći kod toga samo laki grijeh, nijesu bogoslovi jednodušni.** Na to ćemo se pitanje obazrijeti kasnije, kad budemo govorili o tome, da li je čovjek uopće u stanju nevinosti mogao lako sagriješiti.

3. — **Treće je pitanje, da li je Adam mogao zapasti u kakvu bludnju, a da kod toga ne učini nikakav grijeh.** Dvostruko je mišljenje:
a) Jedni drže, da je Adam u stanju nevinosti mogao pasti u kakvu zabludu bez grijeha.
No zastupnici ovoga mišljenja uče, da je Adam mogao pasti bez grijeha u bludnju samo na području one materije, gdje je moguće kakvo vjerojatno mišljenje (opinio probabilis), i o kojoj Adam nije imao ulivenoga znanja. No držeći, da je Adam mogao bez grijeha zapasti u bludnju, ističu, da to Adamovo pristajanje uz krivi sud nije čvrsto prianjanje (firma adhaesio) nego samo neko mišljenje (aestimatio).

Ovako je učio sv. Bonaventura (62) držeći svoje mišljenje dosta vjerojatnim. Razlozi, koje navodi za ovo mišljenje, jesu ovi:
α) Adam nije imao znanje svih stvari. No ono, što nije očigledno, biva često manje ili više vjerojatno na temelju nekih znakova i naga-

đanja, konjunktura. No čovjek mora kadkad, da uzmogne razborito raditi, stvoriti o stvarima, koje treba da izvrši, sud, koji se osniva samo na vjerojatnosti. Ovakav pak sud može biti objektivno neistinit. Dakle mogao je i Adam u dobroj vjeri, bez grijeha, učiniti krivi zaključak i prionuti uz lažni sud.

β) Eva je bila prevarena od zmije prema riječima: »Zmija me prevari te jedoh« (Gen 3, 13). Isto je tako bila zavedena u bludnju bl. Gospa, držeći, da se božanski Spasitelj nalazi u društvu hodočasnika (63). Slijedi dakle, da je bez grijeha mogao pasti u kakvu bludnju i Adam. Što više, on je uistinu i bio prevaren, dok je poslušao ženu »držeći, da je to laki, a ne smrtni prestupak« (Lombardus, Sent. 2 dist. 22).

b) Drugo opet mišljenje koje je među bogoslovima najopćenitije, poriče, da je čovjek u stanju nevinosti mogao biti prevaren i ostati bez grijeha. Adam dakle nije doduše sve znao, no nikad nije moglo biti bez grijeha, da bi uz lažnu stvar pristao kao istinitu ili uz nesigurnu kao sigurnu.

Prevara dakle Eve i Adama, ako je on uistinu bio prevaren, zbila se je poslije unutarnjeg grijeha, a ne prije njega. Onda naime, kad su praroditelji učinili unutarnji grijeh nepokornosti, već su mogli pasti u bludnju, a da kraj toga ipak ne sagriješe.

U ovom mišljenju slijede skolastici sv. Augustina, koji kaže: »Priznati lažno za istinito tako, da bi preko volje pogriješio... nije narav čovjeka, kakav je bio postavljen (instituti hominis), nego kazna osuđenoga« (De lib. arb. 1 3 c. 18, n. 52; M L. 32, 1296). Kako je pak Eva mogla biti prevarena riječima zmije, ovako tumači: »Kako bi ovim riječima uzvjerovala žena, kad već u duši ne bi bila ona ljubav prema vlastitoj moći i neka preuzetnost oholosti o sebi« (De Gen. ad litt 1. 12, c. 30 n. 58; M L. 34, 479).

Kao razlozi za ovo mišljenje navode se ovi: α) Praroditelji su bili u takvom savršenom stanju, da to savršenstvo isključuje i odstranjuje od njihove nevine naravi svako zlo. No moći pasti u zabludu jest veliko zlo, jer se odnosi na najviši dio čovjeka, na njegov um, te je stoga to bilo u stanju praroditeljske nevinosti nemoguće.

β) Čovjek je posjedovao neozljeđenost (integritas), pa kao što je ona priječila, da čovjek protiv svoje volje trpi kakvo zlo po moćima

(62) In 2 dist a. 2 q. 2.
(63) Lk 2. 44.

svoje težnje (sec. facultates appetitivas); tako je ona jednako priječila, da mimo svoje volje ne padne u bludnju po svojim spoznajnim moćima (64).

Zastupnici ovog mišljenja kažu, da je Adamova nezabludivost ili nepogriješivost imala svoj temelj i korijen ne samo u veličini uma i u ulivenom znanju, nego osobito u Božjoj providnosti, koja je od čovjeka otklanjala sve zlo, koje se za ono stanje ne dolikuje.

Iz ovoga slijedi, da se pitanje o Adamovoj nezabludivosti može riješiti samo prema shvaćanju, kakav je stupanj savršenosti providnost odredila za prve ljude. Da je ta savršenost bila takva, kako hoće zastupnici ovoga posljednjeg mišljenja, može se vjerojatno ustvrditi, no čvrsto dokazati se ne može.

Bilješka: Time, što se kaže, da Adam nije mogao pasti u bludnju i ostati u milosti, ne tvrdi se, da kod njega, a da ne sagriješi, nije bilo moguće neznanje, ili razborita kakva sumnja (dubium prudens, sive positivum sive negativum). Neznanje naime nije drugo nego ograničenje znanja, a dvojba je ublaženi stupanj neznanja. No ni neznanje ni dvojba nijesu moralno zlo.

III. O postanku jezika.

S pitanjem o ulivenom znanju najuže je povezano pitanje o postanku jezika. No o tom pitanju imade u objavi malo tragova. Ono, što se u ovom predmetu iz objave može ustvrditi, jest zaključak, koji se izvodi iz svega onoga, što je dosada rečeno o stanju nevinosti i savršenosti prvih ljudi. Kakav je taj zaključak, vidjet ćemo odmah.

Jezik, o kojem govorimo, jest umjetni jezik, koji sastoji iz artikulovanih glasova, koji su zgodno udruženi, da se njima očituju misli duše i osjećaji srca. U odgovoru na postavljeno pitanje postoji više mišljenja:

1. — **Jedni, pristaše t. zv. naturalističke teorije, drže, da je jezik pronašao sam čovjek.**

Dva su oblika ovoga mišljenja.

a) Jedni drže, da je jezik nužni i naravni plod ljudskih moći jednako, kao što je vid učinak očiju. Dosljedno, jezik je nužno prirodno nastao, i slijepo oblikovan prvi dan, kad je čovjek postao. Dakako, kasnije se jezik uslijed čovječjeg razmišljanja i umovanja sve više razvijao i usavršavao (65).

(64) Isp. S. th. I. q. 94. a. 4.
(65) Renan, Origine du langage (1859) st. 16.

b) D r u g i d r ž e, da je primitivni čovjek sam od sebe, spontano, sačinio jezik, i to ponajviše onomatopejskim sredstvima sastavljajući jednosložne riječi iz glasova, koji su se budili u čovjeku, i koje je on izražavao pod utjecajem različitih prirodnih pojava (66).

c) D. S c h m i d t u č i s l i č n o. On tumači riječi Gen 2, 19 sl. tako, da se u njima govori o pronalaženju jezika po Adamu. No D. S c h m i d t se razlikuje od L e n o r m a n t a time, što ovaj uči, da je u prvom čovjeku bio jezik u najnesavršenijem obliku, dok D. S c h m i d t uči, da je on bio nešto savršeniji. Schmidtovo mišljenje zastupa i C h r. P e s c h, koji kaže: »Više se čini vjerojatnim, da je Adam pod vodstvom naravi proizveo prvi jezik« (Praelect. dogm. III. n. 216).

2. — **Drugi, pristaše t. zv. tradicionalističke teorije, drže, da čovjek svojom snagom nije mogao izmisliti jezika, nego je bilo potrebno, da bude uliven s neba.** Taj jezik bio je židovski.

Tako na pr. P e r e r i j e: »Treba primijetiti, da je Adam primio od Boga ne samo poznanje stvari, nego također i savršeni jezik, kojim je i sam govorio i razumio Boga, koji je s njime govorio, kojim se je služio Bog, kad je rekao Adamu i Evi: Rastite i množite se, i ono, što iza toga slijedi do konca one glave... Jezik pak, koji je od početka imao Adam, i po kojem je životinjama nadjenuo imena, bio je dopuštenjem svih židovski« (In Gen 2, 20).

U prijašnjim stoljećima bilo je to i općenito mišljenje nekatolika. Tako I v. L e u s d e n: »Poznavanje židovskog jezika nije bilo u prvim roditeljima od naravi niti iz ljudskog nagona, nego je čovjeku neposredno od Boga mimo naravi bilo ukopano i uliveno« (Philologus hebraeus diss, 17. n. 5).

3. — **Treći, pristaše t. zv. miješanih hipoteza (hypotheeses mixtae),** drže, da se postanak jezika imade pripisati dijelom Bogu dijelom čovjeku.

4. — **Koje je od navedenih mišljenja najvjerojatnije?**

Teorija, da je Bog prvom čovjeku objavio jezik, i to židovski, napuštena je, jer jezični stručnjaci nikako ne dopuštaju, da bi se hebrejski jezik svojim sastavom mogao smatrati prvotnim jezikom roda

(66) L e n o r m a t, Histoire ancienne de l'Orient t. 1 st. 322.

ljudskoga. Niti se ikakvim vjerojatnim argumentom može dokazati, da je Bog uopće čovjeku jezik objavio.

Vjerojatnim se čini mišljenje, koje drži, da se postanak jezika ne može pripisati ni samom Bogu ni samom čovjeku.

Ne samo Bogu, kao da bi Bog Adamu objavio slova i riječi; jer se to nikakvim solidnim argumentom ne može dokazati. Ne samo čovjeku, jer jedan čovjek, koji je bio sam na zemlji kao Adam, nije mogao u tako kratko vrijeme, makar je bio i najvećih umnih sposobnosti, stvoriti jezik, osim, ako je u tome bio od Boga mimonaravno pomagan. Od stvaranja Adama naime do stvaranja Eve nije proteklo mnogo vremena. No ipak je Adam prije stvaranja Eve nadjenuo vlastita imena svim živim bićima, pticama nebeskim i životinjama na zemlji. I kad je Gospodin Bog stvorio Evu i doveo je k Adamu, reče ovaj: »Sada eto kost od kosti mojih i meso od mesa mojega, ova će se zvati čovječica, jer je od čovjeka uzeta. Stoga će ostaviti čovjek oca svojega i mater svoju, pa će prionuti za ženu svoju i bit će dvoje u tijelu jednom« (Gen 2, 23—24). Odatle je očito, da je Adam tada mogao i znao ne samo reći štogod isprekidano, nego da se je služio manje više savršenim jezikom. Osim toga Bog je Adamu odmah, čim ga je postavio u raj, dao zapovijed, da ne jede s drveta znanja dobra i zla. Dakle to je znak, da je čovjek poznavao jezik, u kojem mu je govorio Bog.

Slično se malo kasnije (Gen 3, 1 sl.) pripovijeda za Evu, da se je razgovarala sa zmijom. Budući da se prema odluci Biblijske komisije (67) sve to imade uzeti u historijskom smislu, slijedi, da se ne može protumačiti po teoriji onih, koji kažu, da je prvi jezik pronađen i sastavljen samo čovječjim nastojanjem.

Treba stoga zaključiti, da je Bog dao praroditeljima jezik, no ne tako, da je on izgovarao pojedine riječi i stavljao ih u usta praroditelja i poučavao ih, kako će ih primijeniti i povezati, nego tako, da je praroditeljima ulio poznavanje stvari, dao im organe, koji su za proizvođenje artikulovanih glasova najprikladniji te naravnoj sklonosti davao poticaj, da glasovima izrazi vlastite poimove pojedinih stvari sugerirajući iznutra različite načine, kako će vezati riječi, jačajući mimonaravnim načinom pamćenje praroditelja, da i kasnije za označivanje istih stvari zadrže iste riječi.

---

(67) 30. VI. 1909.

Ako se dakle pripovijedanje Mojsijevo, kao što i treba, imade smatrati historijskom činjenicom, onda valja dopustiti svrhunaravski utjecaj Božji kod postanka i izgrađivanja prvobitnog jezika.

Beraza, De Deo elevante, 171—177; Janssens, Summa theol. t. VIII. str. 60—61; Lercher, II, 369—371; Chr. Pesch, III. 139—142; Diekamp-Hoffmann, II, 145—145; Boyer, De Deo creante et elevante, 321; Pohle-Gierens, I. 445; Giesswein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft, Freiburg 1892; A. Trombetti, L'unità d'origine del linguaggio, Bologna 1905; A. Drexel, Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung, Innsbruck 1925. Isti, Ursprung der Sprache, Innsbruck 1929.

§ 38. PRARODITELJI MOGLI SU U STANJU NEVINOSTI VRLO LAKO ZAPOVIJEDATI I VRŠITI GOSPODSTVO NAD SVIM NIŽIM STVORENJIMA I POTPUNO SE S NJIMA SLUŽITI.

To je općenito mišljenje bogoslova (sententia communis).

Objašnjenje pojmova.

1. — **Gospodstvo uopće** (dominatus in genere) jest ona vlastitost (snaga, moć) razumnog bića, po kojoj su mu druga bića u pravom smislu podložna. Ovo je gospodstvo ili savršeno ili nesavršeno. Savršeno opet gospodstvo jest savršeno apsolutno ili relativno.

2. — **Apsolutno savršeno gospodstvo** (dominatus absolute perfectus) jest ono, kojeg je snagom Bogu sve izvan Boga u pravom smislu (proprie) podložno i to onom podložnosti, koja izvire i koja se temelji na stvaranju. Ova podložnost izlazi dakle iz metafizičke nenužnosti bića (metaphysica contingentia) te je potpuna intenzivno i ekstenzivno. Intenzivno, t. j. sve, što je na biću i u biću, zavisi od Boga. Bog biće uzdržava u bivstvovanju i sudjeluje s njime u djelovanju (conservatio et concursus). Ekstenzivno, t. j. nema nijednog bića, koje ne bi bilo u pravom smislu Bogu podložno.

3. — **Relativno savršeno gospodstvo** jest ono, kojeg su snagom nekom razumnom biću (čovjeku) u pravom smislu podložna druga bića, no u onom okviru i stupnju, koji samo u nekom obziru nije sužen ili stegnut.

Ovo gospodstvo može se promatrati u negativnom i u pozitivnom obziru. Promatrano negativno znači, da nevinom čovjeku stvorene

stvari nijesu mogle naškoditi. Promatrano pozitivno znači, da je čovjek svim onim, što je bilo potrebno ili korisno za njegovo bivstvovanje i život, mogao po zakonima prirode upravljati i sve upotrebljavati.

4. — **Nesavršeno gospodstvo (dominatus imperfectus)** jest ono, po kojem su čovjeku u pravom smislu podložne druge stvari, no na način, koji je i s obzirom na okvir i s obzirom na stupanj u svakom obziru sužen ili stegnut.

4. — Podložnost u pravom smislu (subjectio proprie dicta) jest ili u fizičkom ili u moralnom redu.

5. — Gospodstvo, koje je nevinom čovjeku pripadalo, bilo je doduše savršeno, no ne dakako apsolutno nego relativno savršeno.

II. Dokazi:

1. — Iz Sv. Pisma.

Budući da je čovjek obdaren razumom te je slika Božja, on je po svojoj naravi određen na to, da gospodari nerazumnim bićima: »Načinimo čovjeka na sliku i priliku svoju, da upravlja ribama morskim i pticama nebeskim i zvijerima i svom zemljom i svim, što gmiže, što se miče po zemlji« (Gen 1, 26 sl.). Za izvršivanje ovog gospodstva po sebi se doduše traži napor, muka i borba. No Bog je praroditeljima u raju dao, da savršeno budu gospodari naravi, te se njome potpuno služe. Oni su doduše u raju morali raditi i čuvati ga (68), no tako, da kod toga rada nijesu osjećali nikakva napora, neugodnosti i teškoća, jer su takve teškoće postale povezane uz rad istom iza grijeha. »Jer... si jeo s drveta, što sam ti zabranio, da ne jedeš s njega: prokleta zemlja u djelu tvojem, s mukom ćeš se od nje hraniti svega vijeka svojega« (Gen 3, 17). Divlje životinje nijesu ga čekale iz zasjede (69), nego su ga se bojale i bile pod njegovom vlašću, jer »... dao (Bog) je njemu (čovjeku) vlast nad onim, što je na zemlji. Strah pred njim postavio je na svako tijelo i gospodovao je životinjama i pticama« (Crk 17, 3 sl.). Osim toga s v. P a v a o daje naslućivati, da je sva narav najprije bila u presretnom stanju, a onda je pala u ropstvo raspadljivosti, »u kojem sve stvorenje uzdiše i tuži s nama sve do sada« (Rim 8, 19 sl).

2. — **Iz sv. otaca.**

Sv. oci opisujući raj i presretno stanje u njemu ističu također i dar gospodstva. Osobito tumače u tom smislu tekstove, naprijed navedene.

3. — **Iz nauke bogoslova.**

S v. T o m a na pr. piše: »Nepokornost prema čovjeku onog, što bi mu moralo biti podloženo, uslijedila je kao kazna zato, jer je on bio nepokoran Bogu« (S. th. 1. q. 96 a. 1).

D i e k a m p - H o f f m a n n, II. 145—146; L e r c h e r, I. 371—372; S t o l z - K e l l e r, Anthropologia theologica 77.

§ 39. PRARODITELJI U STANJU NEVINOSTI BILI SU SLOBODNI ILI PROSTI OD TJELESNOG TRPLJENJA I OD VANJSKIH NEVOLJA.

To je općenito mišljenje bogoslova (sententia communis).

I. O b j a š n j e n j e p o j m o v a.

1. — **Trpnja.**

a) T r p n j a u o p ć e jest bilo kakva promjena, koja spada na savršenost ljudske i stvorene naravi, kao što je na pr. spoznati, ćutjeti. U ovom je smislu čovjek u stanju nevinosti trpio i na duši i na tijelu. (Trpnja u ovom smislu odgovara djelovanju).

b) T r p n j a u s t r o g o m (vlastitom) s m i s l u jest neka promjena, po kojoj se čovjek na neki način odmiče od svojeg naravnog stanja i raspoloženja.

α) T j e l e s n a t r p n j a (passio corporalis) jest promjena, kojom se čovjek kod prikladnog raspoloženja tijela mijenja na gore i počinje se kvariti i slabiti (na pr. umornost, glad, starost).

β) Ž i v o t i n j s k a t r p n j a (passio animalis) jest promjena, koja nastaje ozljedom organa, koja je povezana s osjećajem boli (bolest, rana).

γ) T r p n j a o ć u t n e m o ć i (požudne i gnjevne — passio sensitiva concupiscibilis et irascibilis). To su osjetna ganuća, gibanja ili težnje, koje nastaju u oćutnoj moći prema predmetu, u koliko nam je on po oćutima jače pretstavljen ili iznešen.

) Duhovna trpnja (passio spiritualis) jesu čini više moći teženja (actus appetitus superioris), t. j. volje, i to življi čini te moći ili čuvstva (affectus).

2. — **Vanjske nevolje** (adversitates) jesu različite okolnosti, u kojima se čovjek nalazi, a koje na njega utječu na način, koji čovjeku ne godi (na pr. žega, studen).

3. — **Sloboda od trpljenja** (impassibilitas), koju pridijevamo prvim ljudima prije grijeha, jest i sloboda od tjelesnog trpljenja, i sloboda od vanjskih nevolja.

a) Ovdje pod trpljenjem razumijevamo trpljenje tjelesno i t. zv. životinjsko (passio animalis) u smislu, koji smo izložili. O trpnji ćutilnoj (de passione affectiva sensitiva) i o duhovnoj trpnji govorili smo u § 4., gdje smo raspravljali o slobodi od požude.

b) Protivštine ili nevolje odnose se prema trpljenju kao uzrok prema učinku, t. j. one su uzrok trpljenja, koja na čovjeka dolaze.

c) Ovaj dar slobode od trpljenja (donum impassibilitatis) nazivaju neki, osobito stariji pisci, darom sreće ili blaženstva. No ovaj se dar razlikuje od sreće, koja pripada uskrslim tjelesima. Uskrsla naime tjelesa ne mogu trpjeti, a praroditelji mogli su ne trpjeti.

Dokazi.

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) Iz Gen 3, 16 sl.: »A ženi reče (Bog): »Umnožit ću bolove tvoje i začinjanja tvoja, s mukom ćeš rađati djecu i bit ćeš pod vlašću muževljevom, i on će ti biti gospodar. A Adamu reče: Što si slušao glas žene svoje i jeo s drveta, što sam ti zabranio, da ne jedeš s njega: prokleta zemlja u djelu tvojem, s mukom će se od nje hraniti svega vijeka svojega. Trnje i korov će ti rađati, a ti ćeš jesti travu zemaljsku. Sa znojem lica svojega jesti ćeš kruh, dok se ne vratiš u zemlju, od koje si uzet; jer si prah i u prah ćeš se vratiti«.

α) Nema dvojbe, da se u navedenoj Božjoj sudačkoj osudi određuje kao buduća kazna i ono, što bi i u stanju nevinosti (in statu innocentiae) postojalo kao nešto, što je praroditeljima posve naravno. Tako na pr. da je žena pod vlašću muža, ili da zemlja rađa trnjem i korovom. Zemlja je naime i prije grijeha rađala trnjem i korovom, jer to spada na savršenost zemlje, te je potrebno zbog različitosti vrsta i za lijek i hranu mnogih životinja. Nije također iza grijeha uma-

njena naravna plodnost zemlje. No za čovjeka je postalo lošije stanje iza grijeha u toliko, u koliko je on izbačen iz preplodnog raja i zbog svojeg neznanja počeo nastavati manje plodne krajeve i obrađivati ih jednostavnijim, primitivnijim načinom.

β) No po sudačkoj osudi došla su na praroditelje i zla, kojih ne bi bilo, da nijesu sagriješili. Tako je žena kažnjena kao majka, jer će u bolovima rađati djecu. U stanju nevinosti, gdje bi vladala besmrtnost, ne bi se ljudi ništa bojali za svoj život, pak bi stoga i trudna žena bila bez bojazni, briga i teškoća, koje dolaze bilo iz straha pred teškim porodom bilo iz bojazni za život zametka ili za svoj vlastiti.

Isto vrijedi za Adama. I u raju morao je on raditi, ali taj je rad bio bez mučenja i bolova. Izbačen iz raja obvezan je na naporan i bolan rad.

b) Iz Gen 2, 8 sl.: »A Gospod Bog nasadi od početka raj od raskošja, pa namjesti u nj čovjeka, kojega bješe stvorio... I rijeka izlažaše iz mjesta od raskošja, da natapa raj, te se odande dijelila u četiri otoke.«

Iz ovih riječi, kojima je opisuje mjesto, koje je bilo spremljeno praroditeljima, vidi se, da su oni bili obdareni nekom osobitom i nesmetanom srećom.

2. — Iz tradicije.

Sv. oci svjedoče, da je čovjek bio u stanju sreće, i to stanje na sjajan način opisuju. Sv. Augustin: »Živio je dakle čovjek u raju, kako je htio, dokle je htio ono, što je bio zapovjedio Bog, i živio je uživajući Boga, po kojem je dobru bio dobar; živio je bez ikakve oskudice, imajući u vlasti, da tako uvijek živi. Bilo je jela, da ne ogladni; pića, da ne ožedni; drvo života, da ga starost ne uništi. Ništa skvarljivo u tijelu ili iz tijela nije nikakvih teškoća donosilo nikojem osjetilu. Nije bilo nikakve unutarnje boli, niti se je bojao kakvog udarca izvana. U tijelu najveće zdravlje, u duši potpuni mir. Kao što u raju nije bilo nikakve žege ili studeni, tako u njegovu stanovniku nije iz požude ili iz straha dolazilo nikakvo napadanje na dobru volju. Uopće ništa žalosno, ništa nije bilo isprazno veselo: radost pak neprestano se nastavljala iz Boga, prema kome je plamtjela ljubav iz čista srca i dobre savjesti i vjere bez pretvaranja (1 Tim. 1, 5); a bila je i međusobna zajednica supruga, vjerna po poštenoj ljubavi, složna bud-

nost duše i tijela i održavanje zapovijedi bez truda. Nije ga dokona umarala tromost, nije ga preko volje zaokupljao san« (De civit. Dei 14. 26; R J. 1762; M L. 41, 434).

I opet: »A čega su se mogli bojati ili na što se žaliti oni ljudi u tolikom izobilju tolikih dobara, gdje se nije bojalo ni smrti, niti ikakve bolesti tijela, niti je nedostajalo išto, što treba da poluči dobra volja, niti je u njem bilo, što bi tijelo ili dušu čovjeka, koji je sretno živio, povrijedilo?« (De civ. Dei 1410; M L. 41, 417). — Sv. Ivan Zlat.: »Pazi, zašto se je iza nepokornosti dogodilo sve protivno prijašnjem životnom stanju. Ja sam dakako, kaže, kad sam te proizveo na ovaj svijet htio, da ti živiš bez bolova, napora, znoja i nevolja i da uživaš svaku sreću, i da ne budeš podvrgnut tjelesnim nuždama, nego da se prost od svega toga krećeš u svakoj slobodi. No jer ti nije prijala tolika bezbrižnost, zbog toga ću prokleti i zemlju tako, da bez sijanja i oranja ne iznese svojih plodova kao prije; no i uz mnogo truda, teškoća i nevolja, udarit ću te bolestima i neprestanim umorima; i učinit ću, da ništa ne opraviš bez znojenja; da ovako vježban, posjeduješ trajnu nauku, da čedno radiš i narav samog sebe upoznaš. A ne će to biti na maleno i kratko vrijeme, nego će trajati za čitavog vremenskog života. U znoju naime lica svoga jesti ćeš kruh svoj, dok se ti ne vratiš u zemlju, od koje si uzet, jer si zemlja i u zemlju ćeš otići« (In Gen. hom. 17, 19; M G. 94, 910).

Rimski katekizam ovako opisuje stanje čovjeka u raju: »Nije njemu (t. j. prvom čovjeku u raju) trebalo odijela za pokrivalo, ni krova za utočište; nije (mu trebalo) oružja za obranu, nije lijekova za zdravlje, nije mnogo drugog, čije pomoći mi trebamo, da zaštitimo ovu slaboću i krhkoću naravi. Za besmrtni život dosta bi mu bio onaj plod, koji bi bez ikakvog truda njegova ili potomaka bilo davalo presretno drvo života. No niti je u tolikim radostima raja bio čovjek dokon, kojeg je za rad bio postavio Bog u ono boravište naslade; uistinu ne bi mu bila mučna nikakva djela, niti bi mu ikakvo vršenje dužnosti bilo neugodno. On bi uvijek donosio najslađe plodove iz obrađivanja rodnih vrtova, niti bi ikad rad ili nada prevarila« (P. 4, c. 13, n. 4).

---

(68) Gen 2, 15.
(69) Gen 3, 15.

3. — Teološki razlog.

Da su praroditelji bili urešeni ovim darom, slijedi kao nužna posljedica iz posjedovanja ostalih svrhunaravnih i mimonaravnih darova. Praroditelji su naime u stanju nevinosti a) po milosti posvećujućoj i krepostima, koje su posjedovali, bili u ispravnom odnosu prema Bogu, b) po daru neozljeđenosti bili su oni gospodari svih svojih težnja, c) po daru besmrtnosti bili su slobodni od smrti i dosljedno od svih nevolja i slaboća, koje dovode do skvarljivosti tijela, d) po daru znanja bila je kod njih isključena svaka zabluda, i spoznavali su sve, što je bilo za život nužno i korisno, e) po daru gospodstva nad zemljom i životinjama živjeli su bez ikakve pogibelji, f) po rajskom vrtu konačno uživali su mjesto ili boravište naslade.
Sve pak ovo čini život sretnim, kolikogod je to moguće u stanju putovanja (in statu viae), t. j. u doba, dok još nijesmo došli do konačnog svoga cilja, sjedinjenja s Bogom. Slijedi dakle, da su praroditelji prije grijeha uživali veliku sreću.

Napomena: O raju.

Prvi čovjek bio je prema objavi presretan. Ta je sreća, kao što smo spomenuli, istjecala iz posjedovanja unutarnjih darova, duše i tijela, uma i volje te iz sretnih vanjskih okolnosti. To su: gospodstvo nad stvorenim stvarima i svim životinjama (Gen 1, 28), mnoštvo dobara, koja je Bog dao na uživanje čovjeku, a osobito mjesto stanovanja, koje se opisuje u Gen. 2, 8—16, a počinje riječima: »A Gospod Bog nasadi od početka raj od raskošja, pa namjesti u nj čovjeka, kojega bješe stvorio«.
Ovaj prema grčkom i latinskom prijevodu »raj raskošja« zove se u hebrejskom izvorniku »v r t u E d e n u«. »Paradisus« je perzijska riječ, koja znači isto što hortus (vrt), a »Eden« je hebrejska riječ, koja znači nasladu, milinu, raskoš. Ovdje pak »Eden« znači ljupki, prijatni, ugodni kraj, u kojem je Bog zasadio vrt. Možda se je onaj kraj zvao Eden zbog plodnosti, ugodnosti i miline, koja se ondje osjećala. Bog je učinio, da je u raju raslo »svakojako drveće«, sjenovito i »lijepo za gledanje« i »ugodno za jelo«. Nasladama očiju i ugodnosti blagovanja pridružio se blagi dašak svježega zraka i rijeke, koja je ondje prolazila. Rijeka je naime izlazila iz mjesta raskošja t. j. iz Edena, da natapa raj i izlazila iz njega dijeleći se u četiri otoka. »I uzevši Bog čovjeka namjesti ga u raj od raskošja, da ga

radi i čuva« (Gen. 2, 15). Dakako da ovo obrađivanje nije bilo teško i mučno, nego ugodno vježbanje u kreposti.

Dva se pitanja mogu postaviti s obzirom na raj: 1. da li ono, što o raju govori Sv. Pismo, imade historijski ili možda samo alegorički značaj i 2. gdje je bio smješten raj.

1. — **Raj se ima uzeti u historijskom značenju.**

Origen slijedeći Filona, učio je, da raj treba tumačiti u alegorijskom smislu: »A tko bi se našao takva neznalica, kaže, da bi držao, da je Bog kao neki čovjek ratar zasadio drveće u raju, u Edenu prema istoku... ja doista mislim, da nitko ne sumnja, da to Sv. Pismo na slikoviti način iznosi zato, da se po tom otkriju neke tajanstvene stvari« (περὶ ἀρχῶν 4, 16; M G. 11, 378). I opet: »Koji se preporađaju po božanskom krstu, stavljaju se u raj, to jest u Crkvu, da rade, što je unutarnje, duhovna djela, i primaju zapovijed, da ljube svu braću i jedu plod, koji izlazi iz strpljivosti, kao što je rečeno: »Sa svakog drveta, koje je u raju, jesti ćeš« (In Gen 2, 8; M G. 12, 99).

No historijski značaj raja jest iznad svake sumnje.

Sv. Augustin misli, da to treba vjerovati kao objavljenu istinu vjere. Po njem n. pr. nije predmet vjerovanja, »kakav je ili gdje je raj, kamo je Bog postavio čovjeka, kojeg je stvorio iz praha, premda ipak, da taj raj jest, kršćanska vjera neka ne sumnja« (De pecc. orig. 23, 27; M L. 44, 397 sl).

Sv. Ivan Zlatousti: »Stoga i ime mjesta donosi Mojsije u Pismima, da ne bude slobodno krivo zbijati šalu onima, koji hoće nebu, i sanjati ovakve priče... Stoga molim, da začepljujući uši pred svima onima, pokoravamo se kanonu Sv. Pisma. I kad, ljubljeni, budeš čuo, Bog je zasadio raj na istoku; ono zasadio je razumij, kako se Bogu dolikuje, naime, da je zapovjedio; a što slijedi, vjeruj, naime, da je raj učinjen, i to na onom mjestu, gdje je označilo Sv. Pismo« (In Gen 2. hom. 13, 3; M G. 53, 108).

Sv. Jeronim ovako kliče: »Stoga ludorije onih neka zamuknu, koji tražeći sjene i slike u istini, kušaju iskrenuti samu istinu tako te drže, da po zakonima alegorije moraju porušiti rijeke i drveće i raj« (In Dan. 10, 4; M L. 25, 554).

Konačno, S. B e d a piše: »Niti se ni na koji način smije sumnjati, da se raj, u kojem je postavljen prvi čovjek, i ako je on tip (slika) ili sadašnje Crkve ili buduće domovine, imade shvatiti prema vlastitom značenju riječi, naime kao mjesto, najugodnije zasjenjeno najplodnijim gajevima, i to kao veliko (mjesto) i obilato velikom izvorvodom« (Hexaëm. 1; M L. 197, 476).

2. — **Prošireno značenje raja.**

Kao što smo vidjeli, nauka o opstojnosti zemaljskog raja jest historijska istina. Pretpostavivši ovo historijsko značenje preneseno je ime raj i za oznaku otkupnog Kristova djela. Prema tome imenom raj u prenesenom značenju zove se:

a) n e b e s k a d o m o v i n a: »Tko pobijedi, dat ću mu, da jede od drveta života, koje je u raju Božjem« (Otkr 2, 7). — »I znam, da je čovjek... bio odnesen u raj...« (2 Kor 12, 4).

T e r t u l i j a n naziva raj »mjesto božanske ljupkosti, određeno za primanje duhova svetih« (Apolog. 47; M L. 1, 520).

K n a b e n b a u e r: »Raj, vrt raskošja, bio je kraj najveće sreće i prijateljskog općenja s Bogom (Gen 2, 8 sl). Odatle je nastalo kod proroka, da slavu i blaženstvo mesijanskog kraljevstva opisuju stvarima i slikama, uzetima iz onog zemaljskog raja (Isp. Is 51, 3; Eg 47, 12; Zah 14, 8); stoga se i samo blaženstvo također označuje tim imenom« (In Lc 23, 43).

b) S t a n j e, u k o j e m s u s v e t e d u š e č e k a l e K r i s t o v d o l a z a k.

Razlog je taj, što su »tamo svete duše, bez ikakvog osjećaja boli, podržavane blaženom nadom u otkupljenje, uživale mirno stanovanje« (Cat. Rom. p. 1. c. 6. n. 3). Taj je smisao imala riječ raj kod Židova za vrijeme Kristovo(70). Zato kaže s v. A u g u s t i n: »Koliko se dakle više iza ovog života može nazvati rajem i ono krilo Abrahamovo, gdje više nema nikakve kušnje, gdje je toliki mir poslije tolikih bolova ovog života?« (De Gen. ad litt. 12, 24, 65; M L. 34, 482). Isto tako Kristove riječi razbojniku: »Danas ćeš sa mnom biti u raju« tumače M a l d o n a t i drugi o limbu pravednika (71).

c) K r i s t o v a C r k v a i č i s t a s a v j e s t p r a v e d n i k a.

(70) Isp. Ad. Lods, Le livre d'Enoch (Paris 1892.)

Sv. Augustin: »Ako se naime, dakako u pravom značenju, šumovito mjesto, a u prenesenom svaki također, na neki način duhovni kraj, gdje je duši dobro, opravdano može zvati raj; to je onda raj ne samo treće nebo, štogod je ono, koje je zacijelo veliko i u visini predivno, nego također u samom čovjeku određeno veselje dobre savjesti. Stoga se i Crkva u svetima, koji umjereno i pravedno i pobožno žive, s pravom zove raj.« (Crk 40, 28; De Gen. ad litt. 12, 34, 65; M L. 34, 482).

d) Presveto Srce Isusovo i preblažena Djevica Marija.

Sv. Bonaventura govoreći o drvetu života ovako mistički kaže: »Ustani dakle, dušo prijateljice Kristova, ne prestani bdjeti, ondje prisloni usta, da crpeš vode iz Spasiteljevih izvora. Ovaj je naime izvor, koji izlazi iz sredine raja, koji razliven u pobožna srca, oplođuje i natapa svu zemlju«. Krist je dakle sa Srcem svojim onaj raj, koji u sredini ima drvo života. — Onaj historijski raj predočuje i drugi tajanstveni, mistički raj, vrt zatvoreni; Eden, čiji su mirisi nad sve mirise: »istjecanja tvoja raj su, o Marijo!«. — O tom raju kaže sv. Ivan Damašćanski: »Zdravo, (slatka) korice, miris neozljeđenosti duhovnoga raja; zdravo, raju, zemljo od Edena blaženija, gdje je proklijala biljka svake kreposti, i u kojem je sjalo drvo života« (Hom. 2 in nativit. B. V. Mariae n. 7; M G. 96, 694 (In libro de ligno vitae).

3. — **Položaj raja.**

Gdje je bio raj, ne može se ništa sigurna odrediti. Osobita teškoća u tom pogledu nastaje zbog toga, što je teško odrediti rijeke Fison i Gehon. Druge dvije rijeke, naime Tigris i Eufrat, svima su poznate. U Sv. Pismu (Gen 2, 10—14) opisuje nam se položaj raja zemaljskoga ovim riječima:

»A iz Edena (raja zemaljskoga, točnije: mjesta naslade) izlazila je rijeka, da natapa raj (vrt), a odande dijelila se na četiri glave (početka rijeke): jednoj je ime Fison: ova je, što obilazi cijelu zemlju Hevilat, gdje se rađa zlato; a zlato je one zemlje izvrsno. Tamo ima bdelija i kamena oniha. A ime druge rijeke jest Gehon: ona obtječe svu zemlju Etiopsku. Ime pak treće rijeke jest Tigris (Hidekel), on ide prema Asiriji. Četvrta pak rijeka jest Eufrat.«

Na temelju ovoga izvještaja Sv. Pisma postoje u glavnom četiri tumačenja o položaju raja zemaljskoga, ali nijedno od tih tumačenja nije potpuno sigurno. Razlog je tomu taj, što su se tijekom vremena mogla izmijeniti ne samo imena rijeka i naroda i prenijeti u druge krajeve, nego se i sam oblik tla i kraja, bez sumnje, u mnogočem izmijenio, bilo uslijed redovitih uzroka (nanos pijeska, naplava, poplava), bilo uslijed izvanrednih pojava (potop); što više, otkako je Bog zatvorio zemaljski raj, mogao se taj položaj promijeniti posebnim utjecajem Božjega djelovanja (Gen 3, 24). Prehistorija nije još dosele mogla sigurno utvrditi, gdje se nalazila kolijevka ljudskoga roda. Tek utoliko, u koliko se spominje u biblijskom izvještaju ime rijeke Eufrata, pokušava se odrediti položaj zemaljskoga raja. Sada postoje o tom četiri mišljenja.

a) Najvjerojatnijim drži se, da je raj zemaljski bio u Armeniji. Tamo se nalazi izvor rijeke Eufrat, a nedaleko toga nalazi se također izvor druge rijeke, koja se u hebrejskom tekstu zove Hidekel, ali iz opisa njezina smjera, da teče prema Asuru, očevidno je, da se radi o rijeci Tigrisu. U istovetovanju drugih dviju rijeka mišljenja se razilaze. Neki drže, da je rijeka Gehon identična s današnjom rijekom Arakses, koja teče prema istoku i utječe u Kaspijsko more, a stanovnici onoga kraja zovu je također Geihun er-Ras. I njezin se izvor nalazi u blizini izvora Eufrata i Tigrisa u Armeniji. Što se u izvornom tekstu kaže, da obtječe zemlju Kuš, koju Vulgatin prijevod identificira s Etiopijom, treba primijetiti, da je vjerojatnije, da se tu radi o imenu naroda Koseja, koji su oko sredine 2. milenija pr. Kr. imali prevlast u Babiloniji. Ime četvrte rijeke Pišon vjerojatno je identično s imenom rijeke Fason ili Fasis, ili rijeke Čoroh, koja utječe u Crno more, a zemlja Hevilat vjerojatno je Kolhida, koja je iz grčke mitologije poznata kao zemlja, u kojoj ima mnogo zlata. Ovom se mišljenju priklanjaju biblicisti: Hoberg, Hetzenauer, Kalt, Šanda, Strack.

b) Drugi, među kojima je najistaknutiji isusovac Humelauer, drže, da položaj zemaljskoga raja treba tražiti negdje u Mesopotamiji, i to po svoj prilici u pokrajini Babiloniji. U tom slučaju za identitet rijeka Eufrata i Tigrisa nema nikakve poteškoće, dok za druge dvije rijeke mogli bi doći u obzir i kanali, koji su spa-

(71) Isp. Knabenbauer, In Lc. 23, 43.

jali rijeke Eufrat i Tigris radi navodnjivanja, ili rijeke Eulaeus i Choaspes, koje pritječu iz perzijskog visočja u područje grada Suze. Za ovo mišljenje govori prirodna velika plodnost babilonskog nizozemlja.

c) Treće je mišljenje, da se raj zemaljski mora nalaziti negdje u današnjoj Arabiji; četiri rijeke bile bi: Eufrat, Tigris, Nil i Ganges. Uz ovu teoriju pristaju E. Glaser, F. Hommel, J. Feldmann i S. Landersdorfer. Po toj teoriji ne bi bilo poteškoće za određivanje zemlje Kuš, koja je bila identična s Etiopijom, gdje ima zlata. Ako bi se uzela u obzir samo uža Arabija, onda bi pored Eufrata i Tigrisa došle u obzir za druge dvije rijeke: Vadi Davasir i Kerka.

d) Četvrto mišljenje zastupaju neki noviji protestantski pisci, kao Albright, Ungnad, Wendrin, koji drže, da raj zemaljski treba tražiti negdje u Njemačkoj ili u Zapadnoj Evropi, ili negdje iznad zemaljske atmosfere, kako su ga zamišljali Sumerani pod imenom »nebeskog vrta« — Gu-edin-na. Ali ove teorije spadaju u fantastička maštanja, te se ne smatraju ozbiljnima.

A. Bea S. J.: De Pentateucho, Romae 1933. str. 151 s.; K. Fruhstorfer, Weltschöpfung u. Paradies nach der Bibel (Linz 1927.); P. F. Ceuppens O. P., De historia primaeva, Romae 1934., str. 117—120; F. Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradies und vom Holze des Kreuzes Christi (1897.); J. Feldmann, Paradies u. Sündenfall (1913.); Ild. Ayer de Vuippens O. M. Cap., Où plaça-t-on le paradis terrestre? (Etudes Franciscaines 1924./25.); Lercher, II. 268; Pesch, III. 142—145; Beraza, De Deo elevante, 178 sl.; Huarte, De Deo creante et elevante, 370; Boyer, De Deo creante et elevante, 320—321; Pohle-Gierens, I. 446., Dieckamp-Hoffmann, II, 143; Stolz-Keller, IV. 19 sl.

C) Darovi, koje su praroditelji primili u raju zemaljskom, jesu svrhunaravni.

Dokazavši, da su praroditelji primili posvećujuću milost i bili prosti od neznanja, bolova, smrti i požude, dokazat ćemo sada, da svi ti darovi nadmašuju težnje i zahtjeve ljudske naravi, dosljedno, da je čovjek po njima pridignut u svrhunaravni red. Pridignuće naime u svrhunaravni red poistovetuje se u ovoj ekonomiji spasenja s ulijevanjem posvećujuće milosti, koju prate ulivene kreposti i darovi Duha Svetoga.

§ 40. POSVEĆUJUĆA MILOST JEST DAR BOŽJI, KOJI JE NAPROSTO (SIMPLICITER) SVRHUNARAVAN.

I. PROTIVNICI su u ovoj stvari:

1. — **Luterovci, bajevci i janzenisti,** koji su, kako smo već spomenuli, učili, da su svi oni izvanredni darovi, koje je Adam grijehom izgubio, bilo na koji način, nužno pripadali nevinoj ljudskoj naravi tako, da se oni ne smiju i ne mogu smatrati svrhunaravnim nego naravnim darovima. Odatle su zaključivali, da je pali čovjek ranjen iznutra (intrinsece) na naravnim dobrima i svojstvima, da mu je posve uništena slobodna volja, da je požuda pravi grijeh, da čovjek, dok djeluje bez Kristova utjecaja, nužno svojim djelima griješi i t. d. U pojedinostima učili su ovako.

a) Luter i t. zv. pravovjerni protestanti učili su, da su milost i ostali darovi spadali na bit čovjeka (de essentia hominis), promatranog, u koliko je moralno i religiozno biće. Bez tih darova Bog nije mogao stvoriti čovjeka. Istočnim grijehom dakle, zbog kojeg je čovjek izgubio one darove, ljudska je narav postala iznutra, po biti iskvarena, jer je postala posve nemoćnom, da provodi moralni i religiozni život. »Stoga, kaže Luter, treba da utvrdimo, da pravednost nije bila neki dar, koji bi izvana pridošao, odijeljen od ljudske naravi; nego je ona bila uistinu naravna, tako da je Adamova narav bila ljubiti Boga, vjerovati Bogu, priznati Boga. Ovo je bilo tako naravno u Adamu, kao što je naravno, da oči primaju svijetlo ... To nadalje dokazuje, da prvotna pravednost spada na narav čovječju; kad je pak ona grijehom izgubljena, nijesu naravna svojstva ostala čitava, kako buncaju skolastici« (Comment. in Gen. c. 3.). — To isto uči Kalvin (Inst. 11. c 15). — No treba priznati, da su kasniji protestanti ovu nauku, kao što gotovo i sve druge Luterove zablude, ublažili, jer je odviše protivna ne samo objavljenoj nauci nego i zdravoj filozofiji.

b) Bay († 1589.) i njegovi pristaše isto su tako poricali svrhunaravni značaj darova, koji su Adamu bili dani u stanju nevinosti. Oni su govorili, da darovi neozljeđenosti (dona integritatis) ne spadaju doduše na bit čovječju, ali su oni nadopuna (complementum), koja je nužna, koja pripada ljudskoj naravi (debita non debito essentiae, sed debito exigentiae). Napose su govorili za besmrtnost, da je ona naravno svojstvo čovječje. Isto tako neozljeđenost, pod kojom su

razumijevali slobodu od neuredne požude te savršeno poznavanje moralnog zakona i savršeno pokoravanje volji Božjoj. Takvoj pak naravi, koja je bila urešena darom neozljeđenosti, nije Bog prema Bayevu mišljenju mogao uskratiti milost i određenja za nebesko blaženstvo. Stoga i sama svetost i pravednost nije nadilazila zahtjeva naravi (non erat supra exigentiam naturae), niti je bila milost u strogom smislu, t. j. nije bila nadnaravni nego naravni dar.

c) Janzenisti su također priznavali, da su praroditelji imali u stanju početne pravednosti sve darove, koje uče i katolici, no govorili su, da ti darovi pripadaju čovjeku barem po dolikovanju (debita saltem debito decentiae), t. j. da bi bez tih darova bila narav ljudska bijedna i ne bi bila vrijedna i dostojna, da je Bog u takvom stanju stvori. Dolikovalo je dakle, da te darove narav ima. No to ne priječi, da se ti darovi ne nazivaju milost. Milost naime po Janzenijevoj nauci isključuje samo zahtjev ili pravo osobe (debitum personae), a ne zahtjev naravi (debitum naturae). Budući pak da nijedan čovjek ne može zaslužiti darova početne pravednosti, oni se opravdano zovu milost.

Janzenija je slijedio Quesnell.

2. — **Nekoji skolastici.**

Tako Iv. Paludano, Egidije Romanus, Eusebije Amort (72) poriču, da je milost, koju je imao Adam, bila po vrsti ili specifično ista kao ona, koju posjedujemo mi. Po njima je posvećujuća milost Adamova bila čisto mimonaravni dar, t. j. ništa drugo, nego osobita naravna ispravnost i poštenje.

Protivnik je u neku ruku i Ripalda, koji tvrdi, da je moguća opstojnost stvorenja, kome bi po naravi pripadala posvećujuća milost (substantia supernaturalis).

II. Katolička nauka.

Da posjedovanje milosti ne pripada ljudskoj naravi, jest nauka teološki sigurna (theologice certum).

---

(72) Isp. K. Werner. Geschichte der kath. Theologie (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland 6) 1866., 108 sl.

a) Pijo V. osudio je g. 1567. ove Bayeve propozicije: Prop. 21.: »Uzvišenje ljudske naravi i uznošenje i dioništvo božanske naravi pripadalo je neozljeđenosti (integritati) prvog stanja (primae conditionis) te se stoga imade zvati naravnim, a ne svrhunaravnim« (D B. 1021). Prop. 23: »Apsurdno je mišljenje onih, koji kažu, da je čovjek od početka, nekim svrhunaravnim i dobrohotnim darom uzvišen nad stanje (conditio) svoje naravi, da Boga vjerom, nadom i ljubavlju štuje svrhunaravno« (D B. 1023).

Isto su tako osuđene propozicije 9, 24, 26, 42.

Iz osude svih ovih propozicija teološki je sigurno, da stanje prvotne pravednosti (status justitiae originalis), uzeto u čitavom svome opsegu, t. j. s obzirom na sve darove, koji su u njemu sadržani, nije pripadalo ljudskoj naravi, makar je ona bila i nevina, dosljedno, da je to svrhunaravni dar. Ako je čitavo stanje svrhunaravni dar, onda je jasno, da je svrhunaravni dar to stanje uzeto u svome jednom dijelu, nepotpuno (inadaequate), t. j. promatrano s obzirom na milost posvećujuću, pogotovo jer je milost bila prvi i najodličniji dar, na kojem su se temeljili ostali darovi.

b) Klement XI. osudio je god. 1713. ovu Quesnellovu propoziciju: »Adamova milost jest posljedica stvaranja i pripadala je zdravoj i neozljeđenoj naravi« (D B. 1385).

c) Pijo VI. osuđujući g. 1794. zablude pistojskog sabora o stanju nevinosti prvih roditelja kaže: »Nauka sinode o stanju sretne nevinosti, kakvo prikazuje u Adamu prije grijeha, koje obuhvata ne samo neozljeđenost (integritatem) nego i unutarnju pravednost i prvotnu svetost, u koliko, uzeta u čitavom sklopu, kao da kaže (innuit), da je ono stanje posljedica stvaranja, nužno (debitum) iz naravnog zahtjeva i stanja (conditione) ljudske naravi, a ne dobrohotno dobročinstvo Božje: lažna je, inače osuđena u Bayu i Quesnellu, pogrješna, pogodujuća Pelagijevu krivovjerju« (Const. Auctorem fidei 28. VIII 1794; D B. 1516).

d) Vatik. sabor kaže, da je »Bog iz svoje beskonačne dobrote odredio čovjeka za svrhunaravni (73) cilj« (D B. 1786).

---

(73) Izraz svrhunaravno (supernaturale) ušao je, kao što je već spomenuto, u crkvenu uporabu istom u osudi Bayevih propozicija. Prvi koncil, koji je taj izraz upotrijebio, jest vatikanski. No treba istaknuti, da u spomenutim izjavama, gdje se navodi supernaturale — svrhunaravno ne navodi se razlika

Na istom su saboru bila spremljena ova dva kanona: »Tko ne ispovijeda, da je ljudski rod u prvom roditelju pridignut u svrhunaravni red, neka je izopćen«. Zatim: »Ako tko kaže, da svetost i pravednost, u kojoj je čovjek bio postavljen prije pada, nije bila svrhunaravna, nego takva, da bi do nje ispravno živeći bio mogao doprijeti po moćima, usađenim u narav, neka je izopćen« (Coll. Lac. Tom. 7. pag. 566).

Dokazi:

1. — **Iz crkvenog učiteljstva.**

a) Posvećujuća milost i blaženo gledanje sačinjavaju nešto jedno. Posvećujuća naime milost po naravi iza smrti prelazi u svijetlo slave, koje omogućuje blaženo gledanje. Ako je dakle svrhunaravno blaženo gledanje Boga, slijedi, da je posve svrhunaravni dar i posvećujuća milost. No s obzirom na blaženo, intuitivno gledanje uči Crkva kao definiranu istinu ponajprije to, da ono po naravi ne pripada nijednom ljudskom umu.

Koncil u Vienni (1311.—1312.) osudio je nauku: »da je svaka razumna narav u samoj sebi po naravi blažena i da duša ne treba svijetla slave koje ju diže, da Boga gleda i njega blaženo uživa« (D B. 475). — Pijo IX. osudio je među zabludama ontologista i ovu: »Neposredna spoznaja Boga, barem habitualna, bitna je ljudskom razumu tako, da bez nje ne može ništa spoznati: ona je naime samo razumsko svijetlo« (D B. 1659). — Osuđene su također slične zablude An. de Rosmini-Serbati (74).

b) Nadalje uči Crkva, da neposredno gledanje ne pripada nikojem stvorenom biću. To se učenje imade smatrati gotovo istinom vjere (fidei proximum). To se vidi iz citirane osude koncila u Vienni. Zatim iz osude ovih Bayevih propozicija. Prop. 3.: »I dobrim anđelima i prvom čovjeku, kad bi u onom stanju bio ustrajao do kraja života, sreća bi bila plaća, a ne milost« (D B. 1003). Prop. 4.: »Život vječni bio je neozljeđenom čovjeku i anđelu obećan s obzirom na dobra djela, a dobra djela po zakonu naravi dostatna su, da

između svrhunaravnog naprosto i svrhunaravnog u nekom smislu (sim. simpliciter et super. sec. quid). Isto tako nije označeno, koja su dobra svrhunaravna, a koja mimonaravna.

(74) D B. 1891—1918, 1926—1930.

ga postignu« (D B. 1004). Virtualno je to sadržano i u nauci vatikanskoga sabora, koji uči, da je objava apsolutno za to potrebna, »jer je Bog iz neograničene svoje dobrote odredio čovjeka za svrhunaravni cilj, da bude naime dionik božanskih dobara, koja shvaćanje ljudske duše posvema nadilaze« ... (D B. 1786).

Što više, teološki je sigurna nauka, da neposredno gledanje ne pripada nikojem biću, ne samo stvorenom, nego ni stvorljivom.

Iz ovoga je očito, da čovjek mora biti na svrhunaravni način pridignut, da uzmogne Boga neposredno gledati. Budući pak da je teološki sigurno, da dionici božanske naravi, dakle dionici gledanja Boga, postajemo po posvećujućoj milosti, očito je, da se svrhunaravno pridignuće čovjeka zbiva po milosti posvećujućoj, dosljedno, da je i sama milost nešto posve svrhunaravno.

2. — **Iz Sv. Pisma.**

Iz Sv. Pisma izvodimo ove dokaze:

a) Po posvećujućoj milosti postajemo adoptivni sinovi Božji. No adoptivno sinovstvo Božje nadilazi sva prava i zahtjeve svake naravi stvorene i stvorljive. Ono je dakle nešto naprosto svrhunaravno. Slijedi dakle, da je i milost, po kojoj postajemo posinci Božji, savršenost naprosto svrhunaravna (simpliciter supernaturalis).

Zaključak je jasan, samo treba dokazati, da po posvećujućoj milosti uistinu postajemo adoptivni sinovi Božji, i da je to sinovstvo nešto naprosto, posve svrhunaravno. A tako baš jest.

α) Da nas posvećujuća milost čini Božjim posincima, dokazuje se ponajprije iz Rim 8, 14-17: »Jer koje god vodi Duh Božji, oni su sinovi Božji. Jer nijeste primili duha ropstva, opet da se bojite, nego ste primili Duha posinjenja, u kojem vapijemo: Abba, Oče, a ako smo djeca, i baštinici smo: baštinici naime Božji, a subaštinici Kristovi«. — To nadalje dokazuju ova mjesta. Gal 4, 4 sl.: »A kad dođe punina vremena, odasla Bog Sina svoga ... da iskupi one, koji bijahu pod zakonom, da primimo posinaštvo. A jer ste sinovi, odasla Bog Duha Sina svoga u srca naša, koji vapije: Abba, Oče«. — Ef 1. 4 sl.: »Kao što nas izabra u njemu prije

postanka svijeta, da budemo sveti i neokaljani pred njim u ljubavi, preodredivši nas po Isusu Kristu sebi na posinaštvo po slobodnoj odluci volje svoje«. — 1 I v 1, 13: »Svaki, koji je rođen od Boga, ne čini grijeha«. — I v 1, 13: »Dade im vlast da budu djeca Božja, onima, koji nijesu rođeni od krvi — nego od Boga.« — 1 I v. 1, 3: »Vidite, kakvu nam je ljubav dao Otac, da se djeca Božja zovemo i jesmo«. Posvećujuća milost čini nas dakle posincima Božjim.

β) No posinaštvo Božje jest nešto naprosto svrhunaravno. Po adoptivnom Božjem sinovstvu naime ulazimo u baštinu Božju i postajemo subaštinici Kristovi: »A ako smo djeca, i baštinici smo: baštinici naime Božji, a subaštinici Kristovi« (Rim. 8, 17.). No biti subaštinik Kristov znači posjedovati pravo na božanska dobra, t. j. na ona dobra, koja su vlastita Bogu, i koja Kristu pripadaju pravom naravnog sinovstva. No nijedno stvorenje ne može imati prava na božanska dobra po svojoj naravi, nego ta dobra nadilaze svaku moć i zahtjev naravi. Da naime netko po naravi imade pravo na božanska dobra, morao bi imati božansku narav, t. j. morao bi pripadati Božjoj porodici, kao što onaj, koji hoće pravo na kraljevsku baštinu, mora pripadati kraljevoj porodici. Drugi pak, koji nijesu od kraljeve porodice, ako su pozvani, da budu dionici kraljevih dobara i povlastica, nužno se zovu i jesu ili posinci ili tuđinci. Budući pak da nijedno stvorenje niti ima niti može imati božanske naravi, očito je, da se svako stvorenje i stvoreno i stvorljivo može uvesti u Božje sinovstvo samo Božjom dobrohotnošću i posinjenjem. Dakle adoptivno sinovstvo ne pripada nikojem stvoru ili drugim riječima ono je naprosto svrhunaravno. Dosljedno darovi posvećujuće milosti ne nadilaze samo prava i zahtjeve svake stvorene naravi bilo čovječje ili anđeoske (što su poricali Bajevci), nego i svake supstancije, koju bi Bog uopće mogao stvoriti (što je poricao Ripalda).

b) Po posvećujućoj milosti određeni smo i osposobljeni za blaženo neposredno gledanje Boga u vječnoj domovini: »Vidite, kakvu nam je ljubav dao Otac, da se djeca Božja zovemo i jesmo. Ljubezni! Sad smo djeca Božja, i još se ne pokaza, što ćemo biti. Znamo, da kad se pokaže, bit ćemo mu slični, jer ćemo ga vidjeti, kao što jest« (1 Iv 3, 1). — »Jer gledamo sad kroz ogledalo u zagonetki, a tada ćemo licem u lice. Sad poznajem dijelom, a tada ću poznati, kao što sam i poznat« (1 Kor. 13, 12). No neposredno gledanje Boga ne pripada nikojoj ni stvorenoj

ni stvorljivoj naravi. Ono je posve svrhunaravni dar, koji po naravi pripada samo Sinu. Apostol sv. Ivan kaže naime: »Boga nikada nitko nije vidio, jedinorođeni Sin, koji je u krilu Očevu, on ga je objavio« (1, 18). Zatim: »Ne da je itko vidio Oca, osim onoga, koji je od Boga, on je vidio Oca« (Iv 1, 46). I opet: »On (Krist) jedini ima besmrtnost i prebiva u svijetlu, kojemu se ne može pristupiti, kojega nitko od ljudi nije vidio niti može vidjeti« (1 Tim 1, 16). Samo Kristu je dakle vlastito gledati Boga, jer je on naravni Božji sin. No budući da se i nama daje moć gledati Boga, očito je, da se nama daje po milosti ono, što Sinu pripada po naravi. Dosljedno nama se daje nešto, što je vlastito božanstvu, dosljedno, na što nema pravo nijedna narav ni stvorena ni stvorljiva, što je za svaku narav nedokučivo i posve nadnaravno. Budući dakle, da nas milost osposobljuje za neposredno gledanje Boga, koje je naprosto svrhunaravno dobro (bonum simpliciter supernaturale), slijedi, da je naprosto svrhunaravno dobro i milost, koja nas za to gledanje osposobljuje.

c) Da je gledanje božanske biti, a po tom i milost svrhunaravni dar, očito je i iz opstojnosti tajni (mysteria).

Vatikanski koncil definirao je, da postoje tajne u strogom smislu riječi, t. j. takve tajne, koje nadilaze svaki stvoreni um tako, da razum neovisno od objave ne može za njih saznati, niti ih onda, kad ih je po objavi spoznao, može zagledati i vidjeti unutarnju njihovu mogućnost. Iz toga slijedi, da već sama spoznaja po vjeri, po kojoj dolazimo do nekog poznavanja Božjih tajni, nadilazi svaku moć i zahtjev stvorenog uma, te je dar, koji nama ni na koji način ne pripada, nego je posve svrhunaravan. No gledanje Boga bitno je savršenije od svake spoznaje po vjeri. Slijedi dakle, da je gledanje Boga svakom umu posve svrhunaravno. No ako je gledanje božanske naravi apsolutno svrhunaravni dar, onda je očito, da je apsolutno svrhunaravni dar i posvećujuća milost, po kojoj se do njega dolazi.

d) Po posvećujućoj milosti postajemo dionici božanske naravi. To je očito iz 2 Pet 1, 4: »Po njemu (Isusu) su nam darovana dragocjena i najveća obećanja, da po njima budete dionici božanske naravi«. Oni naime dragocjeni i najveći darovi nijesu drugo nego oproštenje grijeha zajedno s posvećujućom milosti i ulivenim krepostima, koje su povezane uz milost. Sv. Petar naime na navedenom mjestu nagovara one, koji su »stekli s nama

jednako dragocjenu vjeru u pravdi Boga našega i Spasitelja Isusa Krista«, t. j. govori onima, koji su po vjeri u Krista i po njegovim zaslugama postigli pravednost i milost Božju.

No dioništvo božanske naravi jest savršenstvo, na koje nema prava nikoja narav ni stvorena ni stvorljiva. Svaka naime narav jest po svojoj biti prema Bogu u odnosu sluge. Dakle po svojoj naravi ne može imati dijela na božanskim dobrima ili ne može imati prava na dioništvo božanske naravi. Dosljedno, takvo dioništvo daje se naravi kao nešto posve svrhunaravno, i stoga kao posve dobrohotni dar Božje ljubavi. To je očito također iz razgloba pojma dioništva božanske naravi. Narav se pomišlja u najužoj vezi s djelovanjem, s razloga, jer se ona zove i jest unutarnje počelo svega djelovanja u biću. Prema tome biti dionik božanske naravi znači biti dionik onih djelovanja, u kojima sastoji božanski život, ili u kojima se očituje božanska narav, a to su djelovanje uma i volje. Ovim djelovanjem Bog sebe savršeno vidi, spoznaje i ljubi, i u ovoj spoznaji i radosti sastoji božansko blaženstvo ili vlastito osebujno dobro božanstva. Ono je naime vlastito dobro nekog bića, kojeg posjedovanjem to biće biva blaženo. Budući dakle da razumni stvor po posvećujućoj milosti biva dionik božanske naravi, daje mu se pravo na ono dobro, što je samo vlastito božansko dobro i božanska baština. To jest, daje mu se pravo na onakvu spoznaju i ljubav Boga, kako on sam sebe spoznaje i ljubi, a to je neposredna spoznaja i neposredna ljubav. Posve je očito, da je dioništvo božanske naravi po neposrednim činima spoznaje i ljubavi nešto, što nadilazi prava svake naravi. No odatle je također jasno, da je nešto posve svrhunaravno i milost, koja za takve čine čovjeka osposobljuje. Zato i apostol sv. Pavao za posjedovanje vječnog blaženstva kaže: »Milost je Božja život vječni« (Rim 6, 23). No taj život ne bi bio milost, kad darovi, po kojima dolazimo do vječnog života, a napose milost posvećujuća, ne bi bilo dobro, koje našoj naravi ne pripada, koje je posve, apsolutno svrhunaravno.

3. — **Iz sv. otaca.**

Sv. oci iz učinaka milosti zaključuju, da ona nadilazi svaki zahtjev naravi.

a) Grčki su sv. oci osobito isticali, da milost ne pripada naravi, razglabajući pojam posinstva, do

kojeg dolazimo po milosti, a koje se bitno razlikuje od pojma naravnog sinovstva. Za objašnjenje ove razlike dalo im je prigodu Arijevo krivovjerje.*

Sv. Atanazije tumačeći Ivanove riječi: »Dade im vlast, da postanu djeca Božja«, kaže: »Upotrebljava naime riječ »postati«, jer se ne kaže, da su sinovi po naravi nego po posinjenju. A govorenjem »rođeni su« poslužio se kasnije, jer su oni također primili ime sina. No narod, kako kaže prorok, odbacio je dobročinitelja, a to je Božja dobrostivost, da onima, kojima je stvoritelj, poslije također po milosti postane otac, što se tada događa, kad, kako govori Apostol, stvoreni ljudi Duha Sina njegova, koji viče Abba, Oče, primaju u srcima svojima. Ovo su nadalje oni, koji primivši Riječ, primiše od njega vlast postati sinovi Božji. Niti, jer su po naravi stvoreni, drugim načinom mogu postati sinovi, osim ako prime Duha Onoga, koji je naravni i pravi Sin. Da to bude, Riječ je postala tijelom, da čovjeka učini sposobnim primiti božanstvo« (Oratio 2 contra Arian. 59; M G. 26, 271—274).

Odatle je jasno, da se pojam nenužnosti i svrhunaravnosti, koji pripada milosti, uzima odatle, što mi nijesmo naravni sinovi Božji.

Slično sv. Ćiril Jerus.: Kristu »pripada riječ ‚jest', jer je on uvijek Sin Božji. A tebi pripada, ‚sada je postao', jer da budeš Sin nemaš po naravi, nego naziv sina stječeš po posinstvu« (Catech. 3, 14; M. G. 33, 446).

Sv. Ćiril Aleks.: »Na svrhunaravno dostojanstvo *(τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα)* uzlazimo zbog Krista; ... i mi ćemo također biti sinovi Božji ... po milosti, naime, kojom njega nasljedujući predočujemo. On je pravi Sin, bivstvujući od Oca, a mi smo njegovom dobrostivosti posinci, primajući to po milosti: »Ja rekoh: bogovi ste, i svi sinovi Svevišnjega. Stvorena naime i ropska narav prizvana je na svrhunaravne stvari *(πρὸς τὰ ὑπὲρ φύσιν)* samo migom i voljom Očevom ...«. (In Joan. 1, 12; M G. 6, 154).

b) Latinski sv. oci izražavaju slične misli kao i grčki sv. oci:

Sv. Ambrozije aludirajući na Iv 1, 10 sl. kaže: »Ja ću pokazati, da i Krist imade sinove, koje svaki dan rađa, no onim rađanjem ili radije preporađanjem, koje pripada vlasti, a ne naravi. Posinjenje naime pripada vlasti, a rođenje vlastitosti« (De fide 4, 8, 86; M L. 16, 633).

S v. Augustin: »Očito je dakle, jer je za ljude rekao, da su bogovi (Ps 82, 6), da ih je po svojoj milosti pobožanstvenio. Ako smo učinjeni sinovima Božjim, pobožanstvenjeni smo; no to je djelo milosti, koja posinjuje, a ne naravi, koja rađa« (In Ps 49, 42; M L. 36, 565).

Bilješka: Teškoće protiv nauke, da je milost svrhunaravni dar.

1. — Sv. Pavao, Rim 2, 14 sl.: kaže: »Jer kad pogani, koji nemaju zakona, po naravi čine ono, što je po zakonu, oni zakona nemajući, sami su sebi zakon«. Odavde bajevci zaključuju ovako: Ono, što biva po naravi (naturaliter), pripada naravi. No po riječima sv. Pavla ap. pogani po naravi čine ono, što spada na zakon, ili oni po naravi, t. j. naravnim silama obdržavaju zakon. I to obdržavaju ga svrhunaravno i zaslužno, t. j. tako, da pogani njime zaslužuju milost i ljubav. Slijedi dakle, da i samo svrhunaravno obdržavanje zakona, te milost i ljubav, koja ovakvom obdržavanju zakona odgovara i iz njega slijedi, pripadaju naravi, da narav na njih ima pravo, te da se nalaze u okviru moći ili sposobnosti naravi.

O.: Istina je, da ono pripada naravi i da je ono njezino pravo, što ona svojim naravnim moćima može proizvesti. No sv. Pavao s navedenim riječima hoće reći to, da su pogani obdržavali zakon, koji su po naravi ili naravnim silama (naturaliter) spoznali, no nipošto ne će reći to, da su ga oni naravnim silama i obdržavali. Zbog tega je zaključak bajevaca sasvim kriv.

Apostolove riječi mogu se protumačiti na dva načina: ponajprije tako, da se riječ »po naravi« (naturaliter) spoji s riječi »čine« (faciunt), pa je onda smisao ovaj: Po naravi (naturaliter), t. j. po svojim naravnim silama, čine ono, što je po zakonu. Nadalje tako, da se »po naravi« (naturaliter) imade odnositi na riječi : »ono, što spada na zakon« (quae legis sunt). Tada je smisao: Pogani, koji nemaju zakona (t. j. pozitivnoga ili pisanog zakona), čine ono, što je po zakonu, po naravi (naturaliter), ili čine ono, što po naravi (naturaliter) spada na zakon, t. j. ono, što spada na naravni zakon. Budući naime da naravni zakon poznaju svi svijetlom samoga razuma, spadaju zapovijedi naravnoga zakona na zakon po naravi (naturaliter) ili po samoj našoj naravi tako, da bi i onda, kad ne bi bilo pozitivnoga zakona, te zapovijedi bile otkrivene ili očitovane nama po samoj naravi. Ovo posljednje tumačenje jest posve u duhu Apostolovu. Apostol naime Židovima, koji imadu zakon, i to pozitivni (Mojsijev), suprotstavlja pogane, koji doduše nemaju pozitivnoga zakona, no imadu zakon, koji su spoznavali po naravi (naturaliter), po diktatu naravi, svijetlom naravnog razuma, t. j. imaju naravni zakon. Pogani, dakle, premda nemaju pozitivnoga zakona, sami su sebi zakon: »Oni dokazuju, da je djelo zakona pisano u srcima njihovim, budući da im zajedno njihova savjest svjedoči« (Rim 2, 15). Odatle slijedi, da Apostol na spomenutom mjestu nije ništa kazao o silama, pomoću kojih su pogani obdržavali zakon, koji su po naravi (naturaliter) spoznali. Stoga se iz Pavlovih riječi ne može iznijeti teškoća za svrhunaravnost posvećujuće milosti.

Sve ovo potvrđuju Apostolove riječi iz r. 9. iste glave, gdje se kaže, da i Židovi, koji imadu zakon, i pogani, koji ga nemaju, treba da prime ili slavu ili kaznu,

RADILI

prema tome, da li su radili dobro ili zlo. Odmah zatim s navedenim riječima (r. 14. sl.) rješava šutke poteškoću postavljenu: Kako pogani, koji nemaju zakona, mogu uopće ili po zakonu ili protiv zakona raditi? Kako uopće može postojati grijeh, ako ne postoji zakon, protiv kojega se griješi. Na tu poteškoću i prigovor odgovara sv. Pavao ističući, da pogani nemaju doduše Mojsijeva ili pozitivnog zakona, ali imadu naravni zakon, koji su naime spoznali po naravi i preko naravi, a ne preko Mojsija. No pod vodstvom naravi ili svijetlom naravnog razuma spoznali su i sam Mojsijev zakon, barem u jednom dijelu, jer moralne zapovijedi dekaloga, koji su spoznali i pogani, spadaju na naravni zakon. Kad su pak pogani jednoć spoznali zakon, mogli su raditi po zakonu ili protiv njega te tako postati vrijedni ili časti i slave ili nevolje i tjeskobe.

Ako se postavi pitanje, da li su pogani spoznali i obdržavali sav zakon ili samo njegov dio; nadalje, da li su ga obdržavali po silama naravi ili silama i moćima milosti, o tom Apostol niti što tvrdi, niti što poriče. On o tom ne govori, jer je to izvan cilja, koji je sebi postavio, a koji je ovaj: Židovi, koji su imali Mojsijev zakon, držali su, da su oni vredniji, nego pogani, koji nemaju zakona. Apostol pak tvrdi, da to tako nije, s jedne strane zato, jer samo poznavanje zakona ništa ne koristi, jer pred Bogom nijesu pravedni oni, koji slušaju zakon, nego će se opravdati oni, koji zakon vrše (r. 13.), a s druge strane zato, jer pogani nijesu bez ikakvog poznavanja zakona, budući da oni spoznavaju zakon po naravi. Osim toga, budući da pogani (barem neki) obdržavaju (i to ili sav ili dio zakona, i to ili silama naravi ili snagom milosti, što nije važno za ono, što sv. Pavao hoće naglasiti), slijedi, da njih valja pretpostaviti Židovima, koji uče zakon druge, a ne sebe, zbog čega i kaže sv. Pavao: »Koji dakle drugoga učiš, učiš li sebe? Koji propovijedaš, da se ne krade, ne kradeš li? Koji govoriš, da se ne čini preljuba, ne činiš li je?... Koji se hvališ zakonom, ne sramotiš li prestupkom zakona Boga« (r. 21.—23.).

Palmieri srž čitave rasprave obuhvata ovim riječima: »Pavao uči, da pogani po naravi (naturaliter) čine ono, što je po zakonu, to jest, da iz prethodne spoznaje zakona, crpene iz svijetla naravi, a ne iz pozitivne objave, vrše zakon; no nikako ne uči, da obdržavaju zakon snagom naravi ili snagom, koja pripada naravi. I doista, zašto bi to Pavao tvrdio samo za pogane? Ako je naime početo obdržavanja zakona poganima naravno (t. j. pripada im po naravi), to je isto moralo biti i Židovima, jer se oni nipošto nijesu razlikovali po naravi«.

2. — a) Posvećujuća milost jest nešto pripadno. No svako pripadno biće (akcident) kaže i sadržava snošaj prema supstanciji. Takav snošaj dakle prema supstanciji sadržava i kaže milost. b) Osim toga pripadni bitak (akcident) izvodi se iz moći subjekta. Dosljedno, on je sadržan u moći subjekta. No što je sadržano u moći naravi, jest naravno. Milost je dakle nešto naravno.

O.: a) Milost jest doduše neki akcident. Isto je tako istina, da svaki akcident traži, da bivstvuje na nekoj supstanciji kao na subjektu. No nije istina, da subjekt, u kojem je akcident, nužno traži i iziskuje onu savršenost, koju posjeduje akcident.

b) Bez sumnje naravno je ono, što je sadržano u okviru sposobnosti bile aktivne bilo pasivne moći, ali ne stoji, da je i ono naravno, što je sadržano u okviru čiste moći pokornosti.

3. — Početna pravednost (justitia originalis) pripadala je nevinoj naravi (naturae innocenti) na onaj način, na koji je sada s grješnom (palom) naravi povezano lišenje te pravednosti. No lišenje ili manjak početne pravednosti spada na palu narav po nuždi ili zahtjevu naravi, jer A p o s t o l k a ž e: »Bili smo po naravi sinovi srdžbe kao i drugi«. Stoga kaže s v. A u g u s t i n : »Ljudska je narav u početku bila stvorena kao neporočna i bez ikakve mane; no ova narav čovječja, kojom se svaki rađa iz Adama, već treba liječnika, jer nije zdrava. — Ako smo naime već u Kristu novo stvorenje (2 Kor 5, 17), ipak smo po naravi bili sinovi srdžbe kao i drugi« (M L. 44, 249).

O.: Lišenje početne pravednosti ne spada apsolutno na narav, ili nije apsolutni zahtjev (debitum) naravi, nego samo hipotetski, uvjetno. Pravednost naime i svetost, u kojoj je sazdan Adam, pripadale su Adamovoj djeci ne zahtjevom ili pravom naravi, nego samo po dobrohotnoj odluci Božjoj, koji je htio, da sav rod ljudski bude u Adamu pridignut u red milosti. Zato bi pojedini Adamovi potomci bili zajedno s naravi primili i posvećujuću milost, kad je ne bi bili izgubili u Adamu, koji je sagriješio. Kao što nam je dakle bila dugovana posvećujuća milost u stanju nevinosti, tako nam je pripadalo lišenje milosti u stanju grijeha.

Apostol s v. P a v a o zato tvrdi, da smo mi bili po naravi sinovi srdžbe, jer je narav naša, prije nego li bude preporođena po milosti, okaljana grijehom, podvržena požudama, mučena putenim željama, kojima su pogani općenito udovoljavali.

4. — Čovjeku po naravi pripada ono, bez čega ne može ljubiti Boga. No po svjedočanstvu s v. A u g u s t i n a bez milosti i ljubavi Duha Svetoga čovjek ne može ljubiti Boga. Dakle milost i ljubav po naravi (naturaliter) pripadaju čovjeku.

O.: Nema sumnje, da čovjeku po naravi pripada ono, bez čega ne može Boga ljubiti naravno, ćudoredno poštenom ljubavi, no ne pripada mu po naravi ono, bez čega ne može Boga ljubiti bogoslovskom svrhunaravnom ljubavi.

Prema sv. Augustinu ne može doduše čovjek bez milosti i ljubavi Duha Svetog ljubiti Boga svrhunaravnom ljubavi, koja dovodi u život vječni, no može ga ljubiti naravnom ljubavi, koja bi u drugom stanju naravi, naime naravnom, mogla dovesti čovjeka do naravnog cilja.

Za obrazloženje dodajemo ovo:

Ljubav se može uzeti u širem i užem, strožem značenju. U strogom značenju ljubav je svrhunaravna krepost. Ljubav u širem smislu jest ljubav uzeta uopće, t. j. svaka poštena ljubav. S v. A u g u s t i n govoreći o ljubavi često govori o ljubavi uopće, n. pr. kad kaže: »Što je požuda za dobrim nego ljubav« (C. duas epistol. pel. l. 2. c. 9 n. 21; M L. 44. 586).

Ljubavi u ovom širem smislu protivi se grješna požuda: »Vlada naime tjelesna požuda, gdje nema Božje ljubavi« (Ench. n. 117; M L. 40, 286; R. J. 1933). Između ovakve ljubavi i grješne požude nema neke srednje ljubavi. Između ljubavi pak u užem, strožem smislu, u koliko je naime svrhunaravna krepost, i grješne požude stoji u sredini ona ljubav u širem smislu. To je ljubav izvedena iz naravnih čovječjih moći (amor ethice honestus). Ova srednja, naravna ljubav ne pridonosi ništa, da se postigne vječni život. Stoga je opravdano osuđena ova Baveva propozicija: »Svaka ljubav razumnog stvora ili je opaka požuda, kojom biva svijet

POZICIJA "SVAKA

ljubljen, koju Ivan zabacuje, ili hvaljena ona ljubav, kojom se razlivenom u srcu po Duhu Svetom ljubi Bog.«

Beraza, De Deo elevante, 190—199; Lercher, II, 373; Boyer, De Deo creante et elevante, 260—276; Pohle-Gierens, I, 437; Chr. Pesch, III. 118—119; Huarte, De Deo creante et elevante, 319 sl.; Diekamp-Hoffmann, II, 149; Lahousse, De Deo creante et elevante, 263—271; Mazzella, II. 405 sl.; M. Schmaus, Katholische Dogmatik, II. 203—207.

(77) Sv. Toma, In. 2 dist. 30 q. 1. a 1.

§ 41. NEOZLJEĐENOST (INTEGRITAS) JEST MIMONARAVNI DAR.

Neozljeđenost (integritas), o kojoj govorimo, činila je čovjeka slobodnim od strasti požude (a fomite concupiscentiae).

I. **Protivnici** su isti, koji i nauke o svrhunaravnosti posvećujuće milosti. To jest: reformatori, bajevci i janzenisti.

II. **Katolička nauka.**

Nauka, da je neozljeđenost praroditelja, ili njihova sloboda od požude, mimonaravni dar, jest teološki sigurna (theologice certa).

Osuđena je ova Bayeva propozicija: »Neozljeđenost prvog stvaranja nije bila nenužno (non fuit indebita) uzvišenje ljudske naravi, nego njezin naravni zahtjev (naturalis ejus conditio)« (D B. 1026).

Protiv sabora u Pistoji, koji je učio, da je stanje sretne nevinosti, koje je obuhvaćalo slobodu od požude (integritatem) i prvotnu svetost, bilo zahtjev ljudske naravi i njoj nužno pripadalo, izjavio je Pijo VI. (75), da je njihova nauka lažna, pogrješna i osuđena u osudi Baya.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) Iz Gen 3, 7. Iza grijeha praroditelja »otvoriše se oči jednomu i drugomu; pa kad vidješe, da su goli, spletoše lišća smokvina i načiniše sebi pregače«. Iz navedenog teksta očito je, da je Adam izgubio neozljeđenost (slobodu od požude), i da taj gubitak imade značaj kazne za učinjeni grijeh, i to ne samo značaj osobne kazne, nego kazne za sve Adamove potomke. No na Adamove potomke

(75) Isp. konst. »Auctorem fidei«, 28. VIII, 1794. (D B. 1516.).

nije mogla prijeći kazna, koja bi stajala u lišenju nekih naravnih darova. Slijedi dakle, da je sloboda od požude bila nadnaravni dar.

b) Sv. Pismo općenito opisuje prvotno Adamovo stanje kao povlašteno stanje, koje je Adamu darovano blagohotno, posebnom Božjom dobrohotnošću. Postavljanje naime Adama u raj, povjerljivo Božje općenje s njime, sloboda od požude i stida medusobno su najuže povezani i sačinjavaju sreću, koja nam se prema Sv. Pismu pokazuje ne kao zahtjev naravi, nego kao darovana Božjom dobrotom. Sloboda od pohote jest dakle ne zahtjev naravi nego svrhunaravni dar Božjeg milosrđa i dobrote.

2. — Iz sv. otaca.

a) Sv. oci uopće smatraju velikom milošću Božjom čitavo stanje Adamovo u raju. No sloboda od požude jest sastavni dio ovog stanja. Dakle ta je sloboda velika milost, t. j. ona čovjeku po naravi ne pripada, nego je mimonaravni Božji dar.

Sv. Ambrozije: »Što je to: Adame, gdje si? To jest, ne: gdje si (in quo es), nego: kakav si (in quibus es): nije dakle pitanje, nego ruženje. Iz kakvih si, kaže, dobara, iz kakvog blaženstva, iz kakve milosti, u kakvu bijedu upao« (De paradiso 14).

b) Sv. oci napose i izričito kažu, da sloboda od požude izlazi iz milosti, da je ona čudo, koje pripada milosti, dok požuda pripada naravi, da je čovjek mogao biti stvoren s požudom.

Tako sv. Augustin: »Što je to, da je golotinja prokazana, kad je okušana zabranjena hrana, nego to, da je po grijehu otkriveno, što je milost pokrivala? Velika je naime bila milost Božja ondje, gdje zemaljsko i životinjsko tijelo nije imalo životinjske požude« (Contra Jul. 4, 16; M L. 44, 781).

Sv. Augustin dakle ne samo što slobodu od požude pripisuje milosti, nego tvrdi, da požuda izlazi iz naravi kao kod životinja. No kod životinja se ona rađa iz samoga njihova tjelesnog sastava. Dakle se po sv. Augustinu požuda na isti način rađa kod ljudi. Požuda dakle kod ljudi imade sada, u sadanjem stanju, de facto, uistinu korijen u grijehu praroditelja, no de jure, po svojoj biti, izlazi ona iz sastava naše naravi.

3. — Iz razuma.

Sloboda od požude pripadala bi nužno ljudskoj naravi samo onda, a) kad bi ta sloboda spadala ne sastav ljudske naravi, ili b) kad bi ona iz ljudske naravi nužno istjecala, ili c) kad bi tu slobodu zahtijevala ljudska narav zato, što inače ne bi mogla postići svoj naravni cilj. No ništa se od ovog trojeg ne može ustvrditi. Evo zašto.

a) Sloboda od požude niti ne spada među sastavne dijelove naravi; b) niti iz naravi nužno izlazi.

Sloboda od požude ili neozljeđenost stajala bi u tome, da bi čovjek bio oslobođen od toga, da pokreti oćutne težnje (motus appetitus sensitivi) pretječu volju, te joj se opiru.

No ovaj je jedan i drugi manjak nama posve naravan. On sam po sebi slijedi iz ljudske naravi, pa makar bila i nevina.

To je očito iz ovih razloga: Budući da je čovjek sastavljen iz duše i tijela, imade dvije različite moći teženja: oćutnu (appetitus sensitivus) i razumnu (app. rationalis, spiritualis). No budući da naša spoznaja počinje od ćutila, naravno je čovjeku, da najprije spozna oćutne stvari, a onda duhovne. No iza oćutne spoznaje nastaje, rađa se oćutna težnja, a razumna težnja dolazi, rađa se istom iza razumne spoznaje. Posve je stoga jasno, da iz same čovječje naravi slijedi i izlazi, da oćutna težnja može preteći zapovijed i odluku volje. To tim više, što volja nema te snage, da zapriječi, da sjetilni predmeti ne dođu u dodicaj s oćutnim spoznajnim moćima, i dosljedno ne može u vlasti volje biti to, da pokreti oćutne težnje njezinu odluku ne preteknu. Osim toga, kad razum opazi gibanje oćutnog teženja (motus appetitus sensitivi), a volja nalaže, da mu se čovjek opre, oćutni predmet još uvijek može ostati prisutan spoznajnoj oćutnoj moći, barem po pamćenju i predodžbi. Dosljedno, iz naravi stvari slijedi, da oćutni predmet, jer je još uvijek prisutan, može gibati i privlačiti osjetno teženje i protiv odluke volje tako, da se rađa borba i opiranje oćutnog dijela težnje protiv razumnog.

Očito je dakle, da požuda proistječe iz samoga sastava ljudske naravi i stoga je ona čovjeku naravna. Narav čovječja traži doduše, da se njegova slobodna volja može oduprijeti pokretima požude, no nipošto ne traži, da ona može zapriječiti, da se ti pokreti uopće ne dižu, ili kad se dignu, da ih odmah može svladati i poništiti. Sloboda dakle od požude niti sastavlja ljudske naravi niti iz nje nužno izlazi.

c) Ne može se reći, da ljudska narav traži neozljeđenost ili slobodu od požude zato, da uzmogne postići svoj naravni cilj.

Narav bi ljudska tražila, da bude slobodna od požude ili zato, što je možda požuda grijeh, ili zato, što ona neuklonjivo vodi u grijeh, ili zato, jer bi ona jedina bila povod za grijeh, ili zato, što iz nje ne bi moglo slijediti nikakvo dobro. No ništa od svega ovog ne stoji.

α) Požuda nije grijeh, jer pretječe volju. No ništa, što nije učinjeno slobodnom voljom, nije grijeh.

β) Ona ne vodi u grijeh nužno. Čovjeku je naime ponajprije fizički moguće obdržavati sav naravni zakon, jer požuda ne uništava slobode volje. Čovjek doduše u stanju pale i gole naravi (in statu naturae lapsae et purae) nema moralne moći, da svojim silama kroz dulje vrijeme vrši sav naravni zakon, no Bog bi ovoj nemoći pritekao u pomoć i posebnim vanjskim i unutarnjim pomoćima, koje bi stoga ljudskoj naravi u tom stanju nužno pripadale (debitae). Sloboda od požude bila bi samo onda zahtjev ljudske naravi, kad bi toj naravi pripadalo pravo, da posjeduje moć, snagu, da bez posebne Božje pomoći uzmogne kroz dulje vrijeme izvršivati sav naravni zakon. No dok čovjek imade pravo na to, da može kroz dulje vrijeme vršiti sav moralni zakon, nikako nema prava na to, da to vrši samo svojim moćima, bez posebne Božje pomoći, jer ljudska narav mora uvijek ostati zavisna od Boga.

γ) Požuda nije jedini povod za grijeh, jer anđeli i praroditelji nijesu prije grijeha imali požude, pa su ipak sagriješili.

δ) Požuda nije takva nesavršenost, da iz nje ne bi moglo slijediti nikakvo dobro. Što više, ona je često prilika za stjecanje zasluge pred Bogom, do koje se dolazi ispravnom borbom protiv požude.

Sloboda od požude nije dakle zahtjev ljudske naravi.

Budući dakle da sloboda od požude niti sastavlja ljudsku narav, niti iz nje proistječe, niti je ljudska narav traži u cilju, da postigne svoju naravnu svrhu, slijedi, da je sloboda od požude ili potpuna pokornost sjetilne težnje razumu, mimonaravni dar, koji je Bog iz ljubavi darovao čovjeku.

Napomene:

I. Da li je požuda kakvo zlo?

Zlo može biti apsolutno i relativno. Apsolutno je zlo ono, što nije od koristi, što ne pogoduje i ne pristaje nikojoj naravi. Ono pak, što pogoduje jednoj, a ne pristaje i ne pogoduje drugoj naravi, zove se s obzirom na ovu drugu narav relativno zlo. Ljudska narav nastaje iz razumne duše i tijela, koji su međusobno supstancijalno sjedinjeni. Ona je dakle nužno sjetilna i razumna. No budući da su oćutna i razumna moć u jednoj istoj naravi, traži pravi, ispravni odnos i red, da se sjetilni dio podvrgne razumskom dijelu i njemu služi. Stoga se samo za ono može reći, da naprosto pogoduje ili pristaje čovjeku, što mu pogoduje i pristaje, u koliko je promatran po razumskoj svojoj naravi. Imajući to pred očima odgovaramo na postavljeno pitanje ovako:

1. — **Požuda nije zlo u pravom smislu (sensu proprio).** Zlo u pravom smislu jest pomanjkanje, nedostatak savršenosti, koju bi biće moralo imati (privatio perfectionis debitae). Požuda, promatrana kao moć teženja (potentia appetitiva), i čini teženja (actus tendentes) na neko dobro kao takvo, jesu naravna fizička savršenost čovječja (perfectio physica naturalis), jer moć ćućenja ili osjećanja (facultas sentiendi) i njezini čini (actus), koji teže prema svome vlastitome predmetu (objectum proprium), spadaju na savršenost sjetilne naravi. Požuda dakle ovako promatrana nije zlo nego dobro.

Požuda u ovom smislu dana nam je od Boga po naravi te bi postojala i u stanju nevinosti (in statu innocentiae). Dakako da bi ondje bila posve podvrgnuta razumu, »no ne, kako kaže sv. Toma, u tom smislu, što bi bila u osjećaju (per sensum) manja naslada, nego zato, što se požudna sila (vis concupiscibilis), ravnana razumom, ne bi tako neuredno razlila nad ovakvom nasladom, na koju ne spada to, da u sjetilu bude manja naslada, nego to, da požudna moć nije neumjereno (razuzdano) prilijepljena uz nasladu. Kažem neumjereno (immoderate), mimo mjeru razuma. Onaj naime, koji je trijezan, ne će u umjereno uzetom jelu imati manje naslade nego proždrljivac, no njegova će požudna sila manje na takvoj nasladi počivati. A to znače Augustinove riječi (76), koje iz stanja nevinosti ne isključuju veličinu naslade, nego vatru pohote i nemoć duha« (S. th. I. q. 98 a. 2 ad 3).

(76) De civit. Dei 14, 26; M L. 41, 434.

2. — **Za požudu se može reći, da je fizičko zlo, i to negativno i u nepravom smislu (improprie). To jest, ona je zlo samo u toliko, u koliko pokreti požude pretječu djelovanje razuma te se opiru odluci i zapovijedi volje.**

To je očito s ovih razloga:

a) Požuda, koja se potpuno pokorava razumu, zacijelo je neka savršenost, jer inače ne bi postojala u Kristu i bl. Djevici Mariji. Pomanjkanje takve savršenosti, da se naime oćutna težnja posve pokorava razumu, jest zlo. No to zlo nije pozitivno nego negativno, jer navedena savršenost nije zahtjev (debitum) ljudske naravi.

b) Oćutno teženje (appetitus sensitivus) u čovjeku mora težiti prema svome vlastitom objektu ili predmetu pod vodstvom razuma. Odatle slijedi, da su pokreti, koji pretječu djelovanje razuma, opiru se zapovijedi volje, otešćuju uporabu slobodne volje i privlače volju, da se odluči i hoće ono, što se bez grijeha ne može htjeti, za razumnu ljudsku narav vrlo nezgodni i neprikladni, te se stoga mogu zvati u neku ruku zlima.

3. — **Požuda nije moralno, nego fizičko zlo u iznesenom smislu.** Požuda naime stoji u tome, što se oćutna težnja opire volji, a odluka volje nema moći, da zapriječi daljnje pokrete oćutne težnje. Često naime oćutno teženje naklanja čovjeka prema činima, kojih ne može odobriti, a ipak nema sile, da ih zauzda. No ono ipak nije moralno zlo. Gdje naime nema slobode, ne može biti moralne zloće u pravom smislu, jer moralni red počima ondje, gdje počima gospodstvo slobode. No često oćutna težnja pretječe razum, i njezinim se pokretima opire volja. Kod ovakvih dakle pokreta nema slobode, i dosljedno oni nijesu moralno nego samo fizičko zlo u neku ruku.

4. — **U sadašnjem stanju, iza istočnog grijeha, za požudu se može reći, da je i pozitivno i fizičko zlo ljudske naravi.**

Razlozi:

Bog je stvorio čovjeka neozlijeđena, bez neuredne požude, t. j. s potpunim gospodstvom razuma nad nižim silama ili moćima, te je odredio, da se ovo dobro i odlika, zajedno s milošću posvećujućom, daje i prenosi na sve ljude, koji se kasnije budu rodili. Iz toga slijedi, da je požuda u sadanjem stanju ljudske naravi nedostatak potrebne, nužne savršenosti (carentia perfectionis debitae), za koju je Bog htio, da je ljudi imadu, a nedostatak dobra, koje bi biće moralo imati,

t. j. lišenje (privatio) nekog dobra, jest zlo. No u ovom obziru požuda nije moralno zlo, nego pozitivno fizičko zlo. Ona je naime pomanjkanje, lišenje onog fizičkoga dobra, po kojem bi razum imao savršeno gospodstvo nad sjetilima. No i ovako shvaćena požuda, kao pomanjkanje fizičkog dobra, jest zlo samo u nepravom smislu. Za Adamovo naime rajsko stanje, u kojem je postojala sloboda od požude, nije određeno, da ga mi sada naprosto moramo imati u čitavom njegovu opsegu. Mi se naime nalazimo u svrhunaravnom stanju, u kojem moramo posjedovati milost, a ne mimonaravna dobra. Premda je Krist mogao, nije on ipak u okvir svojih zasluga stavio povratak u stanje mimonaravnih darova. Upravo zato kažemo, da nemanje neozljeđenosti ili slobode od neuredne požude u sadanjem redu jest doduše fizičko zlo, ali ne u pravom smislu.

5. — **U sadanjem stanju požuda imade značaj zla, u koliko je kazna (habet rationem mali poenae).**

Svatko naime, tko je nešto primio dobrohotnošću ili darežljivošću drugoga, smatra se kažnjenim, ako mu se poklonjeno dobro oduzme (77).
Iza čovječjeg opravdanja požuda se više ne zove zlo, u koliko se zlom naziva kazna (malum poenae), nego je ona malum poenalitatis.

6. — **Još je manje požuda moralno zlo ili grijeh u pravom smislu. Ona se zove grijeh samo u toliko, u koliko iz grijeha izlazi i na grijeh potiče.**

a) P o ž u d a n i j e g r i j e h, jer, kao što smo već spomenuli, grijeh može biti samo ondje, gdje postoji i vlada gospodstvo volje. No požuda često pretječe volju i njoj se opire. Slijedi stoga, da ona po sebi nije moralno zlo ili grijeh.
b) N o p o ž u d a j e u č i n a k g r i j e h a (i s t o č n o g), k a z n a z a g r i j e h (i s t o č n i) i u z r o k g r i j e h a (o s o b n o g a). Zato se, kaže k o n c i l t r i d., opravdano naziva grijehom »jer iz grijeha jest i na grijeh navodi« (Sess. 5. can. 5.).
Zlo i grijeh ne zovu se samo gibanja, koja potiču na grijeh, nego se tako može katkad zvati i uistinu se zove samo počelo tih gibanja. Počelo naime navedenih čina, koji naginju na grijeh, nije naprosto sama oćutna moć, uzeta po sebi, nego oćutna moć, uzeta po svojoj

(77) S. Th. In 2 dist. 30 q. 1 a. 1.

nesavršenosti, pomišljena naime, u koliko je kadra, moćna prijeći u čin, koji se ne dolikuje razumu, koji je bez odobrenja i zapovijesti volje i protiv nje. Ova sposobnost (capacitas) oćutne moći nije savršenost, nego nesavršenost čovječjeg oćutnog teženja kao takvog. Stoga se oćutno teženje, promatrano u ovom obziru, s pravom naziva zlo, mana, grijeh, izvor i podstrek grijeha (malum, vitium, peccatum, fons et fomes peccati).

U ovom smislu zove sv. Augustin požudu zlom i mukom protiv Julijana, koji je za nju govorio, da je dobra, hvalevrijedna i životna snaga naravi.

»Zacijelo, — govori sv. Augustin, — vino je u sebi dobro. No Ivan nikad ne bi rekao, da vino nije od Oca, kao što je za požudu tijela rekao, da nije od Oca« (Op. imperf. c. Julian. 4, 21; M L. 45, 1349). Kad je pak Julijan dokazivao, da sv. Ivan osuđuje samo pristanak na požudu čina, sv. Augustin kaže: »Kao da bi mogla biti razbludnost (luxuria), koju prekoravaš, a da se ne pristane uz požudu tijela, za koju držiš, da se ne smije prekoravati te je povrh toga hvališ nazivajući je dobrom. No što je luđe nego za razbludnost reći, da je zlo, a za požudu razbludnosti, da je dobro, te držati, da je Kristov apostol imenom »požuda tijela« optužio ne samu požudu tijela nego radije razbludnost, koje uopće nema, osim onda, kad netko biva požudom tijela vabljen, vučen i posjedovan?« (Op. imp. c. Jul. 4. 21; M L. 45, 139).

II. Zašto se stidimo požudnih pokreta?

Nastaje pitanje, zašto se zbog pokreta požude stidimo. Stid imade različiti smisao i svrhu.

On je dijelom naravan (pudor naturalis), jer po naravi slijedi iz borbe između višega i nižeg dijela čovjeka, dijelom je obilježen kaznom (pudor poenalis), jer je rođen iz grijeha, a dijelom ima značaj lijeka (pudor medicinalis), jer nas često oslobađa od mnogih rana požude.

1. — **Naravni stid** (pudor naturalis) može se uzeti u općem i u posebnom smislu.

a) Stid u općem smislu. Stid naime po naravi slijedi iz borbe višega i nižega čovjeka. Čovjek se obično stidi i zbog manjaka i pogrješaka, s kojima nije skopčana nikakva ljaga, na pr. zbog nakaznosti

tijela. Budući pak da se pokreti požude očituju tako snažno, da ih razum i volja jedva mogu zauzdati, čovjek biva svijestan u najvećem stupnju svoje slabosti i nemoći, i odatle se rađa stid.

b) S t i d u p o s e b n o m s m i s l u je na poseban način povezan sa spolnim područjem. Za spolnost se može na neki način reći, da je središte ne samo tjelesnog života i djelatnosti nego čovječjeg života uopće. Na ovom području zbiva se ono tako reći posvemašnje predanje jednog čovjeka drugom, po kojem se saopćuje nešto, što je čovjeku najviše osobno i intimno. Stoga je Bog ovom području dao i posebnu zaštitu, stid naime, kojim se ono, što je najviše osobno i intimno, brani, štiti i pred svim drugima zatvara i zaklanja. Tako je stid po Božjoj volji odijelo ili pokrivalo najosobnije tajne.

2. — **U sadanjem redu čovječje naravi stid imade značaj kazne,** jer je nastao zbog grijeha (pudor poenalis).

3. — **Stid imade u sadanjem redu i značaj lijeka,** jer potaknuti i obuzeti stidom zauzdavamo mnoge pokrete požude, koji bi nas zaveli na grijeh.

III. D a l i j e B o g z a č e t n i k p o ž u d e ?

Za Boga se može reći, da je začetnik požude na onaj način, na koji je začetnik moći ili sposobnosti čovječje načiniti grijeh.
Moć pak ili sposobnost griješiti uključuje u sebi dvoje:

a) Nešto pozitivno, samu naime slobodnu volju, koja je savršenost razumne naravi. b) Nešto negativno, otstupanje naime ili otpadanje volje od svoje dužnosti i kreposti. Ono prvo sigurno je od Boga, začetnika naravi. Sloboda naime volje bez dvojbe je neko dobro i savršenost naravi, te dosljedno Bog to sigurno namjerava i hoće. Ono pak negativno, t. j. mogućnost otpadanja volje od svoje dužnosti, jest nešto, što slijedi iz ograničenosti naravi. To je dakle neki nedostatak naravi, koji Bog samo pripušta.

Na jednaki način treba u požudi razlikovati dvoje:

a) Jedno je samo oćutno teženje (appetitus sensitivus). Ono znači i jest neka savršenost naravi, zato je Bog, kao začetnik naravi, hoće.

b) Drugo je s jedne strane nedostajanje, manjak pokornosti oćutne težnje (app. sensitivi) prema razumu, a s druge strane manjak pot-

punog gospodstva razuma nad oćutnim teženjem. Jedan i drugi nedostatak slijedi iz ograničenosti naše naravi. Bog ga dakle nema u svojoj nakani. On ga ne će i ne želi, nego ga samo pripušta. Isto treba reći i za aktualnu požudu, t. j. za njezine konkretne pokrete i čine.

Sam naime čin oćutnog teženja, promatran po svojoj pozitivnoj stvarnosti, u koliko teži prema svome objektu, jest od Boga. No to, što je taj čin buntovan i opire se zapovijedi volje, nije od Boga, nego mu je izvor naravni nedostatak. Taj nedostatak očituje se u volji kao pomanjkanje, nedostatak potpunog gospodstva (dominium despoticum), a u oćutnom teženju kao pomanjkanje potpune pokornosti. S v. T o m a razjašnjava to ovim primjerom: »U nekoj tvari može se promatrati dvostruko svojstvo (conditio): jedno, koje odabire onaj, koji djeluje, drugo, koje nije odabrao onaj, koji djeluje, nego je u naravi tvari (est sec. conditionem naturalem materiae), kao što kovač za izradbu nožića odabire tvar tvrdu i razvlačivu (ductilis), koja se može stanjiti, da bude prikladna za rezanje. Po ovom svojstvu željezo je tvar u razmjeru (proportionata) s nožićem, no to, što je željezo lomljivo i prima rđu, proizlazi iz naravnoga svojstva željeza. No toga majstor u željezu ne odabire, nego bi ga odbacio, kad bi mogao. Stoga ovo raspoloženje (dispositio) tvari nije u skladu s nakanom umjetnika ni s nakanom umijeća« (S. th. I.—II. q. 65 a. 6.).

Bilješka: Teškoće protiv nauke, da je sloboda od požude mimonaravni dar.

1. — Sv. Ivan kaže: »Jer sve, što je na svijetu: požuda je tijela i požuda očiju i oholost života, to nije od Oca, nego je od ovoga svijeta« (1 Iv. 2, 16). Odavde bajevci zaključuju: Požuda nije od Boga, nego od svijeta. No sve, što je čovjeku naravno, od Boga je. Dakle požuda nije čovjeku naravna.

O.: Dopuštamo, da od Boga ne može biti požuda promišljena i po volji slobodno odobrena i prihvaćena, jer je to pravi grijeh u moralnom smislu i stoga ne može biti od Boga. No to ne vrijedi za nepromišljenu požudu, koja nije moralni grijeh, nego fizički manjak razumne naravi. Takva požuda nije doduše od Boga u ovom redu, jer je Bog htio, da mi budemo prosti, slobodni od požude. I zato se za požudu u sadanjem redu ispravnije kaže, da je iz grijeha nego od Boga. No budući da požuda nije dobro, koje bi kao takvo bila svrha ili cilj naravi, nego je ona samo nešto, što slijedi iz njezine ograničenosti, kažemo, da Bog kao začetnik naravi nije doduše imao nakanu, da požudu proizvede, ali je mogao da je kao ograničenje ljudske savršenosti pripusti.

2. — Požudni pokreti tako ponizuju čast razumnog bića, da se čovjek zbog njih mora stidjeti. Ne čini se, da čovjeku po naravi pripada to, da bude prost ili slobodan od takvog stanja, zbog kojeg se mora stidjeti. Slijedi dakle, da neozlijeđenost ili sloboda od neuredne požude nije mimonaravni dar.

O.: Istina je, da požuda u nekoj mjeri ponizuje dostojanstvo razumne naravi, jer se po pokretima požude niži dio u čovjeku ispodmiče ispod vlasti razuma. Što više, ako su ti pokreti žestoki, zamrače dušu i poremete upotrebu razuma. Čovjek osjeća, da ga strasti muče kao nerazumnu životinju. Nije stoga čudo, da se uz požudu javlja popratna pojava stida. No s druge strane treba spomenuti, da se jači pokreti požude jedva rađaju bez neke čovječje krivnje. Kraj toga je gotovo uvijek u čovječjoj moći, da pokrete požude prikrije, da im se oštro odupre te ih vježbama u kreposti i pobožnosti tako zauzda, da razum, povezan s Bogom živom vjerom i ljubavi, vrši na pokrete niže težnje ne samo političko nego i despotičko gospodstvo, barem nad onim pokretima, za koje se čini, da više nego drugi ponizuju čast i dostojanstvo Božjega djeteta. Nakon toga pomanjkanje neozljeđenosti, koja je u Adamu izgubljena, nije više na sramotu nego na čast. Nema naime ništa ljepše, nego u krhkom tijelu živjeti kao anđeo. Kao što se dakle Bog poskrbio za čovječji stid i čednost pripravljajući mu odijelo, da sakrije stidljive dijelove tijela, tako se isto Bog pobrinuo, da požuda čovjeku ne donese nikakve sramote, samo ako čovjek sam sebi hoće pomoći.

3. — Kad bi pokreti požude bili naravni, bilo bi slobodno uz njih pristati. No to nije dozvoljeno. Dakle oni nijesu nešto, što pripada naravi.

O.: Da bude dozvoljeno pristati uz pokrete požude, nije dosta, da su oni naravni, nego se osim toga traži, da ne sadržavaju nikakve materije grijeha. Nema naime sumnje, da pokreti požude kao takvi ne sadržavaju formalnu moralnu zloću, s razloga, što ne može biti formalne moralnosti ondje, gdje nema slobode. No ti pokreti sadržavaju materiju grijeha. Oni se naime gibaju prema onomu, što volja promišljeno, slobodno ne može htjeti, a da ne sagriješi. Zato se ti pokreti zovu materijalni grijesi. K onom naime sadržaju, k onoj materiji, koja ispunja požudno gibanje i teženje, treba samo da dođe pristanak volje, i grijeh postane formalan. Odavde je, evo, jasno, zašto mi ne smijemo pristati uz požudne pokrete.

B e r a z a, De Deo elevante, 143—150; 199—205; B o y e r, De Deo creante et elevante, 292—304; L e r c h e r, II. 375—379; H u a r t e, De Deo creante et elevante, 252—360; B a r t m a n n, I. 296; L a h o u s s e, De Deo creante et elevante, 273—282; V a n N o o r t, De Deo creante et elevante, 139; H. M a z z e l l a, De Deo creante, 407; P a r e n t e, De creatione universali, 185; P e s c h, III. 128—129; J a n s s e n s, VIII. 614 sl.; M. S c h m a u s, N. dj. 212—213.

§ 42. BESMRTNOST PRVIH LJUDI JEST MIMONARAVNI DAR BOŽJI.

1. — **P r o t i v n i c i.** To su isti, koji poriču i svrhunaravni značaj slobode od požude.

2. — **K a t o l i č k a n a u k a.**

N a u k a, d a j e b e s m r t n o s t, k o j u s u p o s j e d o v a l i p r a r o d i t e l j i u r a j u, b i l a m i m o n a r a v n i d a r, j e s t o p ć e n i t o i s i g u r n o b o g o s l o v s k o m i š l j e n j e (s e n t e n t i a c o m m u n i s e t c e r t a).

To je očito iz osude slijedeće (78.) prop. Bajeve: »Besmrtnost prvoga čovjeka nije bilo dobročinstvo milosti, nego naravni zahtjev (stanje, položaj; naturalis conditio)« (D B. 1078). — Isto je tako osuđena nauka sinode u Pistoji o besmrtnosti kao naravnom svojstvu čovjeka. Osuda glasi: »Postava (propositio), izražena ovim riječima: Poučeni od Apostola gledamo smrt ne više kao naravni zahtjev (stanje, položaj) čovjeka, nego uistinu kao pravednu kaznu istočnog grijeha; u koliko pod imenom apostola, lukavo navedenim, hoće da ustvrdi, da smrt, koja je u sadanjem stanju zadana kao pravedna kazna po pravednom oduzimanju besmrtnosti, nije bila naravni zahtjev (stanje) čovječji, kao da besmrtnost nije bila blagohotno dobročinstvo (gratuitum beneficium), nego naravni zahtjev — jest himbena, lakoumna, za apostola nepravedna a inače osuđena« (D B. 1517).

Dokazi:

1. — Iz Sv. Pisma.

a) Po Sv. Pismu besmrtnost praroditelja u raju zemaljskom nalazi se u okviru onoga sretnog stanja, koje je Bog čovjeku spremio po izvanrednim sredstvima, time naime, što mu je kao osobiti dar svoje darežljivosti i ljubavi dao raj i u njemu drvo života. No ta sredstva nijesu prema Sv. Pismu čovjeku pripadala po zahtjevu pravde (per debitum justitiae) nego po dobročinstvu prijateljstva. Dakle besmrtnost je bila mimonaravni dar.

b) Da je čovjek po naravi smrtan, i prema tome, da je besmrtnost mimonaravni dar, zaključuje se i iz riječi Gospodnjih Adamu: »Sa znojem lica svoga jesti ćeš hljeb, dokle se ne vratiš u zemlju, od koje si uzet; jer si prah i u prah ćeš se pretvoriti« (Gen 3, 19). Ovdje Gospodin podsjeća na prvo stvaranje čovjeka, o kojem je rečeno: »I načini Gospod čovjeka, prah od zemlje« (Gen 2, 7). Adam dakle, lišen besmrtnosti za kaznu grijeha, vraćen bi u svoje naravno stanje. Dakle naravno stanje ili naravni zahtjev čovječji ne donosi sa sobom besmrtnosti. Ona je dakle mimonaravni dar Božje dobrote.

2. — Iz sv. otaca.

S v. o c i r a z l i k u j u i z m e đ u o n o g a, š t o j e t i j e l u p r i p a d a l o p o n a r a v i, o d o n o g a, š t o j e t i j e l u d a n o p o d o b r o č i n s t v u S t v o r i t e l j e v u.

Sv. Ciprijan: »Budući da je u onom prvom prekršaju zapovijedi čvrstoća tijela iščeznula s besmrtnošću, a sa smrću je došla slabost, i jer se čvrstoća ne može natrag dobiti, osim kad bude natrag dobivena i besmrtnost, treba se u ovoj tjelesnoj krhkoći i slabosti uvijek boriti i hrvati« (De bono pat. 17; M L. 4, 633, R J. 556).

Sv. Atanazije († 373): »Ljudi, zanemarivši i zabacivši razmatranje o Bogu, sebi samima izmisliše pakost — te tako bijedno upadoše u naviještenu osudu smrti. Niti su poslije ovog ostali onakvi, kakvi su stvoreni; nego svaki dan sve više pokvareni u svojim mislima, stjerani su pod gospodstvo i vlast smrti. Jer prekršaj zapovijedi pozvao ih je natrag u stanje vlastite naravi, da, kao što su stvoreni, dok nijesu bili, tako u onom, što jesu, pretrpe, i to po najvećoj zasluzi, tečajem vremena skvarljivost. Jer Bog nas nije samo iz ničesa učinio, nego je također milošću Božje Riječi dao, da živimo po Bogu. No ljudi, odvraćeni od vječnih stvari i okrenuti savjetom vražjim k stvarima, podloženima skvarljivosti, postali su sami sebi začetnici smrti skvarljivosti; koji, kao što sam rekao, bili su po naravi smrtni, no po milosti, kojom su bili dionici Riječi, bili bi zahtjev naravi (conditionem naturae) bez sumnje izbjegli, kad bi dakako bili ostali dobri. Zbog Riječi naime, koja bi bila s njima, ne bi k njima bila pristupila naravna propadljivost« (Orat. de inc. Verbi 4, 5; M G. 25, 104; R J. 749, 750).

Sv. Augustin († 430): »Za ono dakako (tijelo) prije grijeha moglo se reći, da je bilo i smrtno po jednom i besmrtno po drugom uzroku: to jest smrtno, jer je moglo umrijeti; besmrtno, jer je moglo ne umrijeti. Drugo je naime ne moći umrijeti, kao što je Bog neke naravi stvorio besmrtne, a drugo je moći ne umrijeti, na koji je način prvi čovjek stvoren besmrtnim. On je dakle bio smrtan po zahtjevu životinjskog tijela (conditione corporis animalis), a besmrtan dobročinstvom Stvoriteljevim« (De Gen. ad lit. 6, 25; M L. 34, 354, R J. 1699).

Sv. Ćiril Aleks.: »Čovjek je doduše razumna životinja, no sastavljen iz duše naime i ovog krhkog i tjelesnog mesa... nemajući po svojoj naravi, da bude neskvarljiv i besmrtan, opečaćen je po duhu života odnošajem prema Bogu, postignuvši dobro, koje nadilazi narav« (In Joan 1, 1; M G. 73, 159).

3. — Iz razuma.

Besmrtnost tijela ne sastavlja ljudske naravi, niti iz nje slijedi, niti je ljudska narav traži. Da besmrtnost ne sastavlja ljudske naravi, očito je, jer ona nije bitni dio čovječji. Bitni su dijelovi materija i forma (tijelo i duša), a besmrtnost bi mogla biti samo svojstvo. Besmrtnost nadalje ne slijedi iz ljudske naravi kao njezino svojstvo. Čovjek je naime po svojoj naravi sastavljeno biće. Tijelo je po naravi skvarljivo ili propadljivo, jer postoje unutarnji i vanjski uzroci, koji ga po svojoj naravi mogu iskvariti i istrošiti. Vanjski uzroci zovu se oni naravni čimbenici, koji svojim djelovanjem nanose smrt. Takvi su ratovi, požari, potresi i slično. Unutarnji su uzroci oni, koji nanose t. zv. naravnu smrt. Tijelo je naime po naravi takvo, da za uzdržavanje treba hrane, kojom se neprestano oporavlja. No ovi organi za obnovu, popravljanje i naknađivanje s vremenom pomalo oslabe i smalakšu. U djetinjstvu i mladosti oni su služili ne samo za nadoknađivanje nego za razvitak i jačanje. Kasnije služe oni samo za nadoknađivanje i popravljanje, dok konačno ne dostaju ni za to, da potpuno nadoknade i poprave nedostatke i manjke organizma. Stoga i bez djelovanja i utjecaja bilo kojeg vanjskog uzroka, tijelo konačno i nužno smalakše, oslabi, uvene i umre. Na tijelu se zbiva ono, što se bez iznimke zbiva na biljkama i životinjama. — Besmrtnost tijela, konačno, narav ljudska ne traži. Zacijelo te besmrtnosti ne traži tijelo, jer ono, što smo vidjeli, po naravi teži za smrću. No treba reći, da besmrtnosti tijela ne traži ni duša. Duša naime ljudska može i bez tijela živjeti i djelovati. Isto tako može svoje blaženstvo, kojeg je objekt Bog, dovoljno i bez tijela postići. Dakako u tom bi slučaju Bog dao duši uliveno znanje, jer ne bi imala tijela i sjetila, preko kojih se na zemlji rađa i započinje spoznaja. Slijedi dakle, da je besmrtnost, kojom su bili obdareni praroditelji, bila mimonaravni Božji dar.

Bilješka. Teškoće protiv nauke, da je besmrtnost tijela prvih ljudi bila mimonaravni dar.

1. — Čovjeku je naravno ono, bez čega ne može postići svoga blaženstva. No bez besmrtnosti tijela ne može čovjek steći svoga blaženstva. Besmrtnost tijela bila je dakle, nužni naravni dar nevinog čovjeka u raju.
O.: Nema dvojbe da čovjeku nevinu pripada, da po naravi imade ono, bez čega ne može postići svoga naravnog blaženstva, onog naime, koje je primjereno ljudskoj naravi. No, ako se radi o svrhunaravnom blaženstvu, kao što je to u ovom redu providnosti, onda čovjeku ne pripada po naravi, da posje-

duje ono, bez čega se to blaženstvo ne može postići, nego mu to pripada samo snagom Božjeg obećanja. Naravno svoje blaženstvo može čovjek postići i bez besmrtnosti tijela. Na potpunost svrhunaravnog blaženstva spada, kako je to Bog u sadanjem redu za preodabrane predvidio, i tijelo. No to pravo stječemo ne po naravi nego po Božjem obećanju.

2. — Na pojam blaženstva, pa makar bilo i naravno, spada besmrtnost. No čovječje blaženstvo ne može biti vječno, ako sam čovjek nije vječan. Slijedi dakle, da ni naravnog blaženstva ne može čovjek postići bez besmrtnosti tijela O.: Na pojam naravne blaženosti spada vječnost u toliko, u koliko ona usrećuje ljudsku dušu, koja je po naravi vječna. To blaženstvo duše može biti vječno, i ako nije vječan sam čovjek, t. j. subjekt, sastavljen iz duše i tijela. Za shvaćanje ovog odgovora treba spomenuti, da čovjeka možemo prema njegovoj definiciji (razumna životinja) promatrati, u koliko je životinjski (animalis), razumski (rationalis) i u koliko je subjekt, sastavljen iz jednoga i drugoga. U koliko je životinjski, čovjek je skvarljiv i nije uopće sposoban za blaženstvo kao ni ikoja druga životinja. Pravo naime blaženstvo jest posjedovanje Boga po činima spoznaje i ljubavi. Zato se i blaženstvo naziva dobro, koje potpuno zadovoljava razumske težnje. I kao subjekt, sastavljen iz duše i tijela, čovjek je smrtan. Stoga je očito, da se sreća čovjeka, u koliko je čovjek, ne može proširiti preko čovječjeg bivstvovanja. Budući dakle da je čovječje bivstvovanje po naravi vremenito, potrebno je, da je i njegova sreća vremenita. U vezi s ovim Suarez dokazujući, da uskrsnuće tijela nije nužno zbog postignuća naravnog blaženstva, kaže: »Jer ponajprije dostatno je... da čovjek uzmogne biti blažen kao čovjek... te stoga nije potrebno, da po naravi imade blaženstvo, koje bi bilo bez svakog manjka i bijede, ili da bude vječno, apsolutno i naprosto, nego na ljudski način. Čovjek naime ne teži biti blažen ,nego tako dugo, kako dugo jest. Za čovječje dakle naravno blaženstvo dosta je, da može trajati tako dugo, kako dugo bivstvuje čovjek. Budući dakle da je čovjek po naravi skvarljiv, zato i blaženstvo, koje se na naravni način može dati čovjeku, u koliko je potpuna pojedinka ljudske vrste, nije naprosto vječno nego vremenito... To ne treba da sastoji u vremenskim bogatstvima i nasladama, koje za vježbanje kreposti nijesu osobito korisne, nego u drugim dobrima ili pomoćima, kojima se samo tijelo može lakše i prikladnije raspaliti za nastojanje oko kreposti« (In 3 p. t. 2 a. 44 s. 7). Kao razuman čovjek je sposoban za blaženstvo i to vječno, jer je čovječja duša po naravi besmrtna. »Stoga u njoj zauvijek može trajati blaženstvo čovječje s obzirom na ono, što je u njem (blaženstvu) bitno, naime s obzirom na naravnu spoznaju i ljubav Božju. I to je samo potrebno i primjereno naravi stvari; štogod se pak povrh ovog dodaje, svrhunaravno je« (Suarez, n. dj.).

Premda duša, odijeljena od tijela, nije čovjek, ipak se blaženstvo, koje uživa duša, opravdano naziva blaženstvo čovjeka. I to s razloga, što je duša odličniji dio čovječji, što je u čovjeku životinjski dio zbog razumskog dijela, što je završno usavršenje čovječje ono, koje se odnosi na um i volju, što bitno blaženstvo čovjeka i u koliko zauvijek živi, sastoji u samim činima uma i volje. Stoga ispravno kaže Suarez, da blaženstvo čovjeka, s obzirom na ono, što je u blaženstvu bitno, zauvijek traje u besmrtnoj duši.

3. — Duša je lik tijela uistinu, po sebi i bitno, kako kažu sabori (forma corporis vere, per se et essentialiter). Duša stoga po naravi teži za sjedinjenjem s tijelom. No, ako se ova težnja ne ispuni, duša ne može biti naprosto blažena. Duša dakle, dok je odijeljena od tijela, ne može uživati savršeno, potpuno blaženstvo.
O.: Duša nije lik ili forma tijela tako, da bi od tijela zavisila u bivstvovanju, kako to zavise duše životinja. No budući da je ona određena, da bude forma tijelu, stvara je Bog samo u odnosu prema tijelu, da ga oživljuje i da preko njega crpe iz predmeta spoznajne likove (species intellegibiles). U tom smislu kažemo, da duša teži za sjedinjenjem s tijelom, kad je u njemu i dok je u njemu, u koliko naime duša bez ove veze ne može da bude na naravni način stvorena. Ovo je dakle jedinstvo duši potrebno i za to, da nastane, i za to, da iz vanjskih predmeta crpe spoznajne likove.
No budući da je duša po naravi neskvarljiva, nije ona po sebi određena, da zauvijek zajedno živi s tijelom. Svako je naime tijelo po naravi skvarljivo, te stoga ispravni red u naravi ne može tražiti vječnu svezu nekog neskvarljivog bića sa skvarljivim. Stoga u odijeljenoj duši iza smrti ne postoji prirođena težnja (appetitus innatus) za ponovnim sjedinjenjem s tijelom. No još manje postoji u takvoj duši izvedena uspješna težnja (appetitus elicitus efficax), koju bi duša u sebi probudila, i koja bi, kad se ne bi ostvarila, činila dušu tjeskobnom i nemirnom. Ispravno naime razumsko shvaćanje ne dopušta, da netko bude uznemiren zbog nečega, što mu ne pripada.

4. — Odijeljena duša nalazi se u nekom nasilnom stanju. No ništa, što je prisilno ili nasilno, nije naravno. Slijedi dakle, da stanje duše, odijeljene od tijela, nije naravno.
O.: Duša, odijeljena od tijela, nije u nasilnom stanju s ovih razloga:
a) Duša po svojoj naravi traži, da se sjedini s propadljivim tijelom, iz čega po naravi slijedi, da se konačno od toga, što je skvarljivo, jednoć mora odijeliti. b) Iza odijeljenja od tijela duši je naravno, da ostane odijeljena, jer je ona duševna supstancija, koja je i u bivstvovanju i u djelovanju neovisna od materije. c) Duša nije po sebi određena, da se ponovno sjedini s tijelom. d) Odijeljeno stanje duše bilo bi u toliko nasilno, u koliko bi bilo protiv kojeg naravnog zakona. No nema nikakvog zakona naravi, koji bi tražio ponovno sjedinjenje duše s tijelom. e) Odijeljena duša ispravno sudi, da joj je sjedinjenje s tijelom više na zlo nego na dobro. Iako bi naime sjedinjena s tijelom mogla izvršivati vegetativna i senzitivna djelovanja, koja kao odijeljena ne može izvršivati, ipak bi izgubila ono stanje, koje je više duhovno i slobodno od svake teškoće i bijede tjelesne. Izgubila bi ono vrlo razvijeno djelovanje uma i volje, u kojima stoji čovječje najveće dobro i najveće blaženstvo.

5. — Sv. oci i katolički učitelji obično dokazuju nuždu uskrsnuća iz samih načela razuma. (Isp. S. c. Gen. 1. 4, c. 79.). No to pokazuje, da je uskrsnuće mrtvih nešto naravno.
O.: Ne stoji, da sv. oci i katolički učitelji iz samih načela razuma dokazuju nuždu uskrsnuća. Tako oni dokazuju samo njegovu prikladnost i shodnost. I doista, protiv onih, koji poriču uskrsnuće, vrlo su prikladni dokazi iz ra-

zuma, koji pokazuju ne samo, da uskrsnuće nije nešto u sebi protuslovno, nego i nešto vrlo shodno i prikladno.

Beraza, De Deo elevante, 206—213; Lercher, II. 379 d.; Boyer, De Deo creante et elevante, 313—318; Huarte, De Deo creante et elevante, 362; Chr. Pesch, III. 133.; Diekamp-Hoffmann, II. 149 sl.; Pohle-Gierens, I. 442; Janssens, VIII. 224.

§ 43. VELIKO I OSOBITO ZNANJE, KOJE SU PRARODITELJI POSJEDOVALI U RAJU, BILO JE MIMONARAVNI BOŽJI DAR.

Vidjeli smo, da je Bog dao Adamu preodlično znanje naravnih stvari, zasada i načela naravnog prava, kako je to odgovaralo posebnom stanju i zadaći praroditelja u raju. Adam je dakle kraj stečenog znanja preko svojih sjetila (scientia acquisita) imao od Boga uliveno znanje (scientia infusa). Uliveno znanje jest, kao što je već rečeno, dvostruko: po sebi (per se) i per accidens uliveno. Praroditelji su posjedovali ovo jedno i drugo znanje. I to per accidens znanje odnosilo se na istine naravnog reda, a po sebi uliveno na istine svrhunaravnog reda.

Nastaje pitanje, u kakvom je odnosu prvi čovjek stajao prema tome znanju, t. j. da li je on na njegovo posjedovanje imao kakovo pravo.

Posve je očito, da ni jednom čovjeku ne pripada pravo, da posjeduje uliveno znanje o stvarima, kojih on naravnim svijetlom razuma nikad ne može spoznati. No nastaje pitanje, da li je prvom čovjeku, koji je bio postavljen u stanje nevinosti (in statu innocentiae), pripadalo pravo na uliveno znanje i na spoznaju istina, koje se naravnim načinom mogu spoznati, napose, da li mu je Bog morao uliti spoznaju osnovnih načela naravnog prava ili ćudoređa.

1. — Protivnici.

To su u prvom redu janzenisti i bajevci, koji kažu, da uliveno znanje istina naravnog prava pripada čovjeku u stanju nevinosti. Oni kažu, da je čovjek ne posjedujući toga znanja, fizički zao i griješi sa svakim činom, koji se protivi naravnom zakonu, jer za grijeh nije potrebno poznavanje zakona. Po njima naime i nesavladivo neznanje (ignorantia invincibilis) naravnog zakona ne ispričava od grijeha. Budući pak da čovjeku u stanju nevinosti pripada to, da ne bude zao, i budući da Bog ne može stvoriti ništa zloga u sebi, slijedi, da Bog nije mogao stvoriti čovjeka bez znanja istina naravnog zakona.

Za ovo znanje, koje čovjeku po naravi pripada, kažu bajevci, da je takvo, da je po njemu isključena svaka zabluda i svako neznanje naravnog prava. To, tako savršeno uliveno znanje, bilo je također odmah od početka posve potpuno. Inače, kad bi čovjek po malo stjecao znanje, koje je nužno, da ne sagriješi, nužno slijedi, da bi postojalo vrijeme, kad mnoge stvari ne bi znao te kad bi dosljedno u mnogome mogao pogriješiti. Stoga, zaključuju, narav čovječja može biti bez ovog ulivenog znanja samo zbog kazne za grijeh. Stoga je uistinu, kažu, čisto negativna »nevjera u onima, kojima Krist nije propovijedan, grijeh« (prop. 68).

2. — **Katolička nauka.**

D a j e o s o b i t o i v e l i k o z n a n j e, k o j e s u p r a r o d i t e l j i u ž i v a l i u r a j u z e m a l j s k o m, b i l o m i m o n a r a v n i B o ž j i d a r, općenito je mišljenje bogoslova (s e n t e n t i a c o m m u n i s).

Kad kažemo, da je uliveno znanje mimonaravni dar, onda imademo pred očima nevinoga čovjeka (t. j. čovjeka u stanju nevinosti), uzetoga općenito, promatranog kao takvog. Nije naime pitanje, da li je prvi čovjek, osobito ako je stvoren samo jedan, iz neke shodnosti, prikladnosti ili doličnosti imao neko uliveno znanje naravnog prava, i to dakako ne zbog svoje naravi, t. j. zbog toga, što imade takvu narav, nego zbog posebnog stanja, u kojem se je nalazio, naime u koliko je bio glava i odgojitelj ljudske obitelji.

Dokazi:

1. — **Iz crkvenog učiteljstva.**

A l e k s a n d a r VIII. osudio je ovu 2. propoziciju janzenista:

»Premda postoji nesavladivo neznanje naravnog prava (ignorantia invincibilis juris naturae), ipak ono ne ispričava onoga, koji u stanju pale naravi iz njeg (neznanja naime) radi« (Decr. S. off. 7. XII. 1690; D B. 1292). Isto je tako papa P i j o V. osudio ove propozicije Bajeve: 67.: »Čovjek griješi tako, da je i osude vrijedan (damnabilitas), u onome, što nužno čini«. 68.: »Nevjera posve negativna, u onima kojima Krist nije propovijedan, grijeh je« (Bulla ex omnibus afflictionibus 1567; D B. 1067 i 1068).

Upirući se na navedene osude kažemo:

a) Griješe bajevci i janzenijevci, dok kažu, da nesavladivo neznanje ne ispričava od formalnog grijeha. To je također jasno iz očevidnih načela moralnog bogoslovlja o ljudskim činima.

b) Bajevci i janzenijevci ne umuju ispravno, kad kažu, da Bog čovjeka ne bi mogao stvoriti bez znanja naravnog prava ili zakona, drugim riječima bez ulivenog znanja ili poznavanja tih istina.

Po Bajevoj nauci naime nesavladivo neznanje jest zlo i ne ispričava od grijeha i to zato, jer je iz grijeha, t. j. jer je kazna za istočni grijeh. No iz toga slijedi, da je neznanje zlo, i neuklonjiva prilika za grijeh samo za takvu narav, koja je sama sagriješila, a ne za nevinu narav, koja nije nikad sagriješila. U ovoj se naravi nesavladivo neznanje ne bi moglo nazvati grijehom, jer ne bi bilo ni na koji način voljno. Ono ne bi moglo biti ni kazna za grijeh, jer je protuslovlje, da bude kazna ondje, gdje nema grijeha. Takvo neznanje dakle bilo bi naravni nedostatak, koji slijedi iz ograničenosti naravi. Ništa dakle ne smeta i ne priječi, da čovjek ne bi mogao biti stvoren bez ulivenog znanja istina naravnog reda ili prava. Drugim riječima kriva je nauka bajevaca i janzenijevaca, da je uliveno znanje istina ćudorednog zakona pripadalo kao pravo čovječjoj naravi u stanju nevinosti.

2. — **Iz Sv. Pisma.**

Sv. Pismo ističe, da je znanje prvih ljudi bilo veliko te ga s jedne strane smatra jednim dijelom onog presretnog života u zemaljskom raju, a s druge strane ističe, da je iza grijeha praroditelja ne samo njihov um, nego osobito um njihovih potomaka, postao zamračen. Iz toga slijedi, da je ono osobito znanje bilo mimonaravni dar, jer zbog Adamova grijeha nijesu potomcima mogli biti uzeti naravni darovi.

3. — **Iz sv. otaca.**

Sv. oci ističu dvoje: prvo, da je ono veliko i osobito znanje praroditelja bilo darovano od Boga, a drugo, da im je taj dar bio dan zbog neke veze, koju su imali s Bogom, i ka kojoj su imali privoditi svoje potomstvo. No ako im je to znanje dano kao dar zbog posebne veze s Bogom, očito je, da on ne pripada ljudskoj naravi kao njezin zahtjev i pravo.

U potvrdu katoličke nauke navesti ćemo napose s v. A u g u s t i n a.

Njegove nauke sadržavaju ove točke:

a) Nevini čovjek mogao je biti stvoren s onim neznanjem, koje posjeduje pali čovjek. — b) To neznanje nije formalni grijeh ni uzrok grijeha, nego kazna za istočni grijeh. Oni naime, koji se ne mogu riješiti ovoga neznanja, ne bivaju osuđeni zbog samog neznanja nego zbog prvotne krivnje istočnoga grijeha. — c) Nesavladivo neznanje i ono, što se po njemu i iz njega događa, zove se doduše grijehom, ali ne zato, što bi to bio formalni grijeh, nego zato, jer izvire iz onoga grijeha, koji je učinjen slobodnom voljom. — d) Naglasujući protiv pelagijevaca slaboću pale naravi sv. Augustin tvrdi, da postoji neka nužda griješiti, koja se rađa bilo iz neznanja bilo iz požude, no ta je nužda samo moralna i objektivno neodređena. — e) Nesavladivo neznanje ispričava od formalnoga grijeha, što je protiv osnovne tvrdnje bajevaca. Kaže naime: »Koji god je to uzrok volje, ako mu se ne može oprijeti, popušta mu se bez grijeha, no ako mu se može oprijeti, ne smije mu se popustiti, i ne će se sagriješiti. Ili možda prevari neopreznoga? Neka dakle pazi, da ne bude prevaren. Zar je tolika lukavština, da se otkriti nikako ne može? Ako je tako, nema nikakovih grijeha. Tko naime griješi u onom, čega se ni na koji način ne može očuvati?« (De lib. arb. 3, 18; M L. 32, 1295).

U slijedećoj opet glavi sv. Augustin kaže: »Ne ubraja ti se u grijeh, što preko volje (invitus) ne znaš, nego što zanemariš istraživati ono, čega ne znaš« (De lib. arb. 3, c. 19, 53).

4. — **Iz razuma.**

Posve je očito, da je mimonaravni dar ono uliveno znanje, koje je u sebi (intrinsece) svrhunaravno, tako da čovjek do njega svojim moćima nikad ne može doći (scientia per se infusa). Na takvo znanje čovjek nema nikakvo pravo, te mu ga je Bog mogao dati samo po svojoj dobroti, a ne po čovječjem pravu. Radi se dakle samo o znanju, koje je u sebi (entitative) naravno, samo ga čovjek ovaj čas ne stječe preko sjetila, nego dobiva neposrednim ulijevanjem od Boga (scientia per accidens infusa).

Za takvo znanje hoćemo da dokažemo, da je čovjeku, koji ga ima, mimonaravno.

Pretpostavivši ovo iznosimo ova dva dokaza:

a) Čovjeku ne pripada uliveno znanje uopće. Nijednoj naravi ne pripada pravo, da na drugi način stječe savršenosti,

nego jedino po činima, koji su toj naravi vlastiti. No primjeren način, koji odgovara i pripada ljudskoj naravi, da po svojim vlastitim činima stječe savršenosti na području spoznaje, jest taj, da razum bude određen na djelovanje po oćutnoj spoznaji, jer ništa naravnim načinom ne može ući u čovječji um osim preko oćuta, od kojih počima ljudska spoznaja. Razlog je ove činjenice u tome, što je ljudska duša u svojem djelovanju na izvanji način zavisna od tijela. Slijedi dakle, da uliveno znanje nije u okviru zahtjeva ljudske naravi.

b) Čovjeku napose ne pripada uliveno znanje istina naravnog prava.

Čovjek imade ne samo fizičku nego i moralnu snagu i moć, da bez izvanredne Božje pomoći dođe do spoznaje najopćenitijih načela naravnoga zakona, prvih naime istina i najbližih zaključaka, koji se iz njih izvode.

Imajući pred očima konačnu čovječju svrhu moglo bi se reći, da bi uliveno znanje istina naravnog reda bilo po sebi samo u toliko potrebno, u koliko bi znanje izvedenih ili daljnjih zaključaka bilo potrebno, da čovjek postigne svoj konačni cilj, i u koliko bi se takvo znanje naravnog zakona moglo postići jedino ulijevanjem spoznajnih likova. No ne može se reći ni jedno ni drugo. Ponajprije nije za spasenje čovječje potrebno znanje izvedenih ili daljih zaključaka iz osnovnih principa naravnog zakona, jer čovjek, koji spoznaje osnovne, prve zapovijedi i njih obdržava, postizava svoj konačni cilj, makar možda ne obdržava izvedena pravila, koja su mu nepoznata.

Ne stoji također ni to, da do znanja izvedenih naravnih istina mogu ljudi doći jedino po ulivenom znanju. Da ljudi naime dođu do spoznaje skupa izvedenih istina, potrebna im je ne samo fizička moć nego i moralna. Pojedinci naime posjeduju fizičku sposobnost, ali nemaju uvijek moralne moći, jer često postoji toliko teškoća (okolnosti zvanja, načina života i t. d.), koje priječe, da se to znanje ne postigne. No da čovjek do takvog znanja dođe, nije potrebno, da ono bude uliveno, nije apsolutno govoreći potrebna ni objava, nego je potrebna samo neka izvanredna Božja pomoć. Dostatno je naime, da Bog prikladno, shodno razredi ljudske događaje, podigne zasebne ljude, te ih obdari sposobnostima, po kojima će steći veliki ugled. Zato ni objava nije potrebna apsolutno osim u pretpostavci, da Bog nije htio upotrijebiti drugih sredstava, da čovjeka dovede do lake i sigurne spoznaje istina naravnog reda.

Napomena: Zašto se neznanje zove grijeh?

U ovom redu providnosti neznanje kao i druge slaboće imadu svoj izvor u istočnom grijehu. Kraj toga neznanje je često razlog, da čovjek materijalno povređuje zakon. Zbog toga se neznanje može zvati grijeh, jer iz grijeha potječe i na neki način na grijeh sklanja. Sklanja naime na ono, što je objektivno grijeh, premda nije subjektivno, jer se radi o nesavladivom neznanju. Na ovaj način sv. Augustin zove često grijehom neznanje naravnog prava, koje je bilo kod pogana. S ovog su razloga mnogi bajevci i janzenijevci tvrdili, da ono, što se radi u nesavladivom nepoznavanju pozitivnog prava, nije grijeh, dok je svakako grijeh ono, što se radi u nesavladivom neznanju naravnog prava. Vidjeli smo, da je ta nauka lažna. Ponajprije imade zapovijedi naravnog zakona, kojih nitko kod zdravog razuma ne može neznati. Imade opet drugih, za koje postoji nesavladivo neznanje. Neznanje ovakvih zapovijedi jest učinak istočnog grijeha, ono također na neki način sklanja čovjeka na grijeh ili na ono, što je objektivno zlo po svojoj naravi. No u takvim slučajevima ne može biti govora o pravom grijeku, niti je to ikada — kako hoće bajevci, — učio sv. Augustin. Neznanje se dakle može zvati grijeh samo, u koliko ono na neki način spada na materijalni dio istočnog grijeha kao i ostali nedostaci, koji su posljedica istočnog grijeha. Sve se to može zvati grijehom, ali ne kao neki zasebni grijeh, nešto različito od istočnog grijeha i od njegovih posljedica.

Beraza, De Deo elevante, 213 sl., Huarte, De Deo creante et elevante, 373; Lahousse, De Deo creante et elevante, 190; Lercher, II. 391—382; Dieckamp-Hoffmann, I. 143; Chr. Pesch, III. 135 sl.; H. Mazzella, II. 405 sl.; P. Parente, IV. 187.

§ 41. SLOBODA OD NEVOLJA OVOG SVIJETA BIO JE MIMONARAVNI DAR BOŽJI.

Nevolje, o kojim govorimo, jesu, kao što smo već spomenuli, sve one teškoće, jadi i bijede, kojima je pali čovjek u ovom redu providnosti podvržen.

To su tjelesna zla, kao bolovi, slaboće, glad, umor. To su i duševna zla, kao neznanje, požuda, strah, žalost i dr.

1. — **Protivnici.**

Bajevci su učili, da nevina narav traži, da čovjek bude slobodan od svih tih nevolja. Dosljedno, da bi Bog bio nepravedan, kad bi im čovjek u stanju nevinosti bio podvržen.

2. — **Katolička nauka.**

Da je sloboda od nevolja mimonaravni Božji dar, općenito je mišljenje bogoslova (sententia communis). Među Bajevim propozicijama, osuđenima od sv. Stolice, jest naime i 72., koja glasi: »Sve uopće nevolje (afflictiones) pravednika jesu osvete samih grijeha; stoga, što su pretrpjeli i Job i mučenici, pretrpjeli su poradi grijeha« (D B. 1072). Osuđena je nadalje i 73. prop., koja kaže: »Nitko osim Krista nije bez istočnog grijeha: stoga je Blažena Djevica umrla radi grijeha, primljenog od Adama, i sve njezine nevolje u ovom životu, kao i drugih pravednika, bile su osvete aktualnog ili istočnog grijeha« (D B. 1073).
Iz toga slijedi, da nevoljama može biti podvrgnuta i ona osoba, koja nema grijeha. Drugim riječima slijedi, da nevinost ili stanje nevinosti ne traži nužno slobodu od nevolja i trpljenja.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Stanje praroditelja u raju opisuje Sv. Pismo kao stanje, koje im je Bog dao kao posebni dar svoje dobrohotnosti, kao zasebnu povlasticu. No to se stanje uz druge darove sastojalo i iz slobode praroditelja od svih nevolja i teškoća. Slijedi dakle, da je oslobođenje praroditelja od nevolja ovoga svijeta bio mimonaravni Božji dar, koji mu nije pripadao.

2. — **Iz sv. otaca.**

Po protivničkoj nauci sloboda od nevolja zato pripada nevinoj naravi, jer su nevolje nešto zla, jer čovjeka čine bijednim, jer nitko ne može biti njima udaren osim za kaznu zbog grijeha, i jer bi konačno sam Bog bio nepravedan, kad bi nevina narav morala trpjeti. Protiv toga sv. oci uče, da nevolje ovog svijeta:
a) nemaju pravi značaj zla; — b) ne čine po sebi čovjeka bijednim, nego izlaze iz njegove naravi;

— c) nemaju samo značaj kazne nego i borbe, vježbanja i iskušavanja pravednika; — d) može Bog udariti njima i pravedne bez povrede ikakve pravde tako, te ih treba pripisati Božjoj dobroti i milosrđu. Dakle, prema nauci sv. otaca, sloboda od nevolja ovog života ne pripada nevinoj ljudskoj naravi kao njezin zahtjev.

U potvrdu ovih tvrdnja navesti ćemo nekoje otačke izjave.

Sv. Ivan Zlatousti († 407.): »Zbroji, što je dobro, što zlo, a što ni jedno ni drugo (indiferentno): kao dobro jest krepost, kao zlo raspuštenost, a kao indiferentno bogatstvo, život, smrt. Ako to znadeš, time ćeš također znati, da pravedni zato bivaju mučeni nevoljama, da budu okrunjeni; grješnici, da plate kazne za grijehe; no ne bivaju svi grješnici ovdje kažnjeni, da ih što više vjeruje u uskrsnuće« (In epist. 2 ad Tim. hom 8, 4; M. G. 62, 647).

Sv. Fulgencije († 533.): »Jedne su stvari, koje bivaju od Boga u vremenu darovane, da se u vremenu oduzmu, kao što su obilje bogatstva, zdravlje tijela i slične, koje niti mogu ljude učiniti nesretnima niti blaženima. Stoga ove stvari daje Bog i dobrima i zlima, a katkad se s neba oduzimaju i dobrima i zlima. Blažen je bio Job, dok je u bogatstvu pravedno živio, no blaženiji je bio, kad je u siromaštvu postao pravedniji... Blažen je bio u zdravlju tijela, no blaženijim je postao u rani... Promotri također dvojicu, jednoga nesretnog u bogatstvu i zdravlju (evanđeoskog bogataša), drugog (Lazara) vrlo blaženoga u ubožtvu i rani« (Epist. 2 ad Gal. 9; M L. 65, 315).

Sv. Grgur Vel. († 604.): »Katkad biva grješnik bijen, da se popravi... Katkad biva netko bijen, ne da opere prošlu krivnju, nego da izbjegava buduću. Katkad pak biva netko bijen ni za prošlu ni za buduću nepravednost, nego da se iz umanjenog udaranja očituje samà moć božanske sile... A o čem se drugom u tom očitovanju radi, nego da se iz biča umnoži snaga zasluga; i kad nijedna prošla nepravda ne biva brisana, neka se iz strpljivosti rodi velika hrabrost« (Moral. Praef. 5, 12; M L. 75, 523).

Sv. Augustin († 430): »Što dakle od Gospodina Boga milostivo ne biva dano ljudima, od koga je također žalošćenje dobročinstvo? Sreća je naime dar Boga tješitelia, a nesreća dar Boga, koji opominje« (Epist. 210, 1; M L. 33, 957).

3. — **Iz razuma.**

Da sloboda od nevolja ne pripada ni nevinoj ljudskoj naravi, očito je iz ovih umskih razloga:

a) Vidjeli smo, da požuda i smrt naravnim načinom slijede iz ljudske naravi. No čovjek ne bi bio ni smrtan, kad prije toga ne bi bio podložan bolesti i slabosti. Dakle i fizička zla, koja su nužno povezana sa smrću i požudom, po sebi i naravno slijede i izlaze iz ljudske naravi.

b) Naravni uzroci po svojoj naravi utječu na ljudsko tijelo. No iz njihova djelovanja često izviru teške trpnje i neugodnosti za tijelo. Čovjek je dakle po naravi podložan onim fizičkim zlima i onim nevoljama, koje po naravi slijede iz djelovanja vanjskih uzroka.

c) Čovječja bi narav u toliko zahtijevala slobodu od trpljenja i nevolja, u koliko bi nevolje tijela i duše priječile postignuće konačnog čovječjeg cilja. No ova zla ne samo da ne priječe, nego, što više, pomažu čovjeku, da postigne svoj konačni cilj. Dakle slobodu od tih nevolja ljudska narav nipošto ne iziskuje.

d) Ne može se također reći, da bi stanje nevinog čovjeka nužno tražilo drugi red fizičkih uzroka, u kojem nevin čovjek od tih uzroka ne bi ništa neugodna i teška morao trpjeti. Spomenuta naime čovječja nevinost jest negativna t. j. ona sastoji u slobodi od grijeha. Ona dakle kao takva ne dodaje ljudskoj naravi neku zaslugu, zbog koje bi imala pravo na neke inače mimonaravne savršenosti. Čovjek dakle u stanju nevinosti ne može s naslova svoje nevinosti ništa više tražiti, nego što po sebi traži sama njegova narav.

Beraza, De Deo creante et elevante. 217—223; Lercher, II. 382.; Boyer, De Deo creante et elevante. 320.; Palmieri, De ordine supernaturali, th. 16.; Janssens, Sum. th. VIII. 48 sl.; Suarez, De opere sex dierum, l. B. c. 16—19.

§ 11. POTPUNO GOSPODSTVO PRARODITELJA NAD NIŽIM BIĆIMA BILO JE MIMONARAVNI DAR BOŽJI.

Katolička nauka.

Da je potpuno gospodstvo bilo mimonaravni dar Božji, jest općenito mišljenje bogoslova (sententia communis).

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma i tradicije.**

Svi dosadanji argumenti, kojima smo iz Sv. Pisma i crkvene predaje dokazivali mimonaravnost stanja nevinosti i darova, koje je čovjek u njem primio, dokazuju ujedno, da je i gospodstvo praroditelja nad nižim bićima bio također mimonaravni dar Božje dobrote.

2. — **Iz razuma.**

Ljudske sile, promatrane fizički i u sebi, jesu prema silama životinje, a osobito prema silama same naravi, vrlo malene. Doduše ovaj manjak u velike nadoknađuje ljudski um. No i unatoč toga ljudske sile nijesu takve, da bi čovjek mogao zauzdati i zapriječiti sve, što bi mu moglo škoditi, i upotrijebiti i primijeniti sebi sve, što bi mu moglo koristiti. Odatle slijedi, da one sile, koje je prvi čovjek imao u raju, ne pripadaju ni na koji način na ljudsku narav.

D) Početna pravednost (justitia originalis) bila je dar čitavoj ljudskoj naravi (donum naturae).

Dokazali smo dosada, da su praroditelji primili od Boga mnoštvo i mimonaravnih i posve, naprosto, svrhunaravnih darova, koji dolaze pod imenom početne pravednosti.

No da nam bude potpuno jasna katolička nauka, da je sav rod ljudski pridignut u svrhunaravni red, treba da još dokažemo, da su spomenute darove ili stanje početne pravednosti naši praroditelji primili kao dar čitavoj ljudskoj naravi, dakle s obvezom, da budu prenošeni na potomke. Treba dakle ispitati, kakvo bi bilo stanje Adamovih potomaka, kad on ne bi bio sagriješio.

Da ovo pitanje objasnimo, raspravit ćemo najprije o sadržaju i pravom pojmu početne pravednosti, a onda dokazati, da je ona dana Adamu, ne kao njegov osobni dar, nego dar čitavoj ljudskoj naravi.

---

* Diekamp-Hoffmann, II. 148 sl., Scheeben, II. 460 sl., C. v. Schäzler, Natur und Übernatur, 289 sl., Hugon, II. 69 sl., Lercher, II. 382—383.

§ 45. O PRAVOM, POTPUNOM POJMU I O SADRŽAJU POČETNE PRAVEDNOSTI (JUSTITIA ORIGINALIS).

S k u p s v i h p o v l a s t i c a, o k o j i m a s m o d o s a d a g o v o r i l i, a k o j e s u d a n e p r a r o d i t e l j i m a k o d s a m o g a n j i h o v a s t v a r a n j a i t o i u m i m o n a r a v n o m r e d u (d a r o v i n e o z l j e đ e n o s t i — d o n a i n t e g r i t a t i s) i u n a p r o s t o s v r h u n a r a v n o m r e d u (m i l o s t, k r e p o s t i i d a r o v i D u h a S v e t o g a — s a n c t i t a s), z o v e s e s t a n j e p o č e t n e p r a v e d n o s t i (s t a t u s j u s t i t i a e o r i g i n a l i s).

Pod imenom pravednosti (justitia) razumijeva se ovdje opća ispravnost (rectitudo generalis), po kojoj je čovjek moralno prav (moraliter rectus). Zove se početna (originalis), jer je čovjeku dana od njegova početka (ab origine ejus).

Ovako shvaćaju početnu pravednost svi katolički učitelji. No nijesu se slagali ni prije, a niti se slažu sada u točnom određivanju biti i sastava početne pravednosti te u shvaćanju snošaja posvećujuće milosti prema ostalim darovima u okviru početne pravednosti.

U vezi s navedenim pitanjima postavljamo ove tvrdnje:

1. — **Na pojam i bit početne pravednosti nužno spada posvećujuća milost.**

Prvotna naime ili početna pravednost bitno sastoji u tome, da je duša ljudska podložna Bogu na svrhunaravni način i trajno, zbog koje je podložnosti čovjek Bogu mio i s njime povezan ljubavlju. No ta se savršenost saopćuje i daje jedino po posvećujućoj milosti. S v. T o m a kaže: »Budući da prvotna pravednost u prvom redu sastoji u podložnosti ljudskoga duha Bogu, koja ne može biti čvrsta osim po milosti, prvotna pravednost (justitia originalis) nije mogla biti bez milosti« (De malo q. 5 a. 1 ad 13). Isto tako kaže: »Milost posvetna (gratia gratum faciens) uključena je u pojam prvotne pravednosti «(De malo, q. 4. a. 2). Početne pravednosti ne može dakle biti bez posvećujuće milosti.

Ova je tvrdnja suglasna s naukom Crkve.

Tako je n. pr. na v a t i k a n s k o m k o n c i l u bio spremljen nacrt (78), u kojem je predlagan ovaj kanon: »Ako tko kaže, da je

(78) Coll. lacens. t. 7. col. 517.

istočni grijeh formalno sama požuda, bilo fizička ili supstancijalna bolest ljudske naravi, te zaniječe, da milost spada na njegovu bit (privationem gratiae sanctificantis de ejus ratione esse), n. j. i.« Iza toga slijedi objašnjenje, u kojem se kaže, da se predloženi kanon nema razumijevati tako, kao da je lišenje milosti sama bit istočnog grijeha (jer u tom se katolički bogoslovi razilaze), nego tako, da ono pripada na bit istočnog grijeha (ad rationem peccati). Odatle se opravdano zaključuje, da na pojam početne pravednosti, koja je izgubljena istočnim grijehom, spada barem posvećujuća milost.

Bilješka: Pojam prvotne pravednosti kod sv. Augustina i nekih skolastika.

a) Sv. Augustin, o čijem se mišljenju vodi raspra, isporeduje ponajprije početnu pravednost s nekom ispravnosti naravi (rectitudo naturae), po kojoj su sile naravi bile podvrgnute razumu, a razum Bogu. Nosilac, subjekt ove podložnosti jest duša. No budući da sv. Augustin u opisivanju početne pravednosti odviše naglasuje podložnost požude, čini se, kao da je zanemario dosta naglasiti svrhunaravni elemenat u početnoj pravednosti, t. j. božansku milost. No ipak on tvrdi, da je ona pravednost, koja je zauzdavajući požudu u svome redu usavršivala narav, bila dobrohotni Božji dar. Što više, sv. Augustin izričito priznaje milost u stanju nevinosti, premda točno ne opisuje ni njezine naravi ni njezina snošaja prema početnoj pravednosti.

Razlog ovakvog načina govorenja nalaze tumači sv. Augustina u tome, što je on promatrao čovjeka više historijski nego metafizički, naime, što je promatrao takvog čovjeka, kakvog je Bog uistinu, de facto stvorio.

b) Sv. Anzelmo u 11.st., koji je u stvarima vjere dao veliku ulogu razumu, kaže, da je početna pravednost bila u čovjeku kao prirodna (connaturalis). On je naime naziva: »ispravnost volje, koja je po sebi sačuvana — rectitudo voluntatis per se servata«, dok o milosti ne govori ništa.

Nema dvojbe, da sv. Anzelmo priznaje svrhunaravni red, no on ne objašnjava njegov snošaj prema naravnom redu. Stoga je teško tumačiti njegovo mišljenje. Čini se, da je on početnu pravednost ili onu moralnu ispravnost svodio na neku krepost, koja je shodno pratila narav u prvom njezinu stvaranju, budući da Bog nije mogao stvoriti čovjeka nepravednim. No sv. Anzelmo ne prikazuje početne pravednosti tako, kao da bi ona bila bitni dio ljudske naravi, premda tvrdi, da bi početna pravednost s ljudskom naravi nužno bila prenošena na potomke, kad Adam ne bi bio sagriješio.

c) Kasniji skolastici slijede sad sv. Augustina sad sv. Anzelma te se dijele tako, da jedni drže, da je početna pravednost nešto naravno, a milost nešto osobno, te da bi se na potomke prenosila početna pravednost, a ne milost. Tako manje više drže Hugo od sv. Viktora, P. Lombardo, Vilim od Auxerre, Aleksandar Haleški, Petar od Tarantasia i sv. Albert V.

d) Prevostin od Cremone († 1210.) (Praepositinus Cremonensis) prvi je jasnije izložio mišljenje, po kojem su praroditelji osim naravnih darova primili od Boga milost i druge svrhunaravne darove. Ovo je mišljenje svojim ugledom utvrdio sv. Toma.

e) Konačno je sv. Toma pojam početne pravednosti točno utvrdio ispravljajući pogrješke i nejasnoće starije skolastike. On kaže: »U početnoj pravednosti bilo je nešto kao formalno (quasi formale) naime sama ispravnost volje (rectitudo voluntatis), i prema ovome protivna je nakaza krivnje (deformitas culpae). Bilo je u njoj također nešto kao materijalno (quasi materiale), naime red ispravnosti, utisnut u nižim moćima, i s obzirom na ovo protivi mu se požuda i strast (fomes)«.

Dalje pokazuje sv. Toma, da ona ispravnost volje (rectitudo voluntatis), koju su sv. Anzelmo i drugi, čini se, htjeli staviti u okvir naravnog reda, ne može postojati bez svrhunaravne milosti, te stoga da svrhunaravna milost spada na formalni sastav početne pravednosti: »Početna pravednost uključuje posvećujuću milost (gratia gratum faciens), kako vjerujem, da je čovjek stvoren u čistim naravnim svojstvima« (De malo q. 4. a. 2 ad 17). Na označenom mjestu snažno zabacuje mišljenje P. Lombarda. U istom djelu (De malo q. 5. a. I ad 13) kaže dalje: »Ono izvođenje izlazi po onom mišljenju onih, koji ga iznose, da posvećujuća milost nije uključena u pojmu prvotne pravednosti; no to držim, da je krivo, jer, budući da početna pravednost u prvom redu sastoji u podložnosti ljudske duše Bogu, koja ne može biti čvrsta osim po milosti, početna pravednost nije mogla biti bez milosti«.

Posvećujuća milost dakle prema sv. Tomi spada na početnu pravednost, u čiji pojam ili bit ulazi. U S. th. I. q. 95 a. 1 konačno iznosi sv. Toma jasno svoje mišljenje ovim riječima: »No da je bio također postavljen u milosti (conditus in gratia), kako drugi kažu, čini se, da traži sama ispravnost prvoga stanja, u kojem je Bog stvorio čovjeka... Odakle je jasno, da i ona prva podložnost, kojom se je razum pokoravao Bogu, nije bila samo po naravi, nego po svrhunaravnom daru milosti«.

Jasno je dakle, da po sv. Tomi početna pravednost, iako nije istovjetna s posvećujućom milosti, nju ipak u sebi uključuje kao osobiti i važni elemenat.

2. — U stanju nevinosti posvećujuća milost s pravom se naziva formalnim uzrokom svetosti i pravednosti, na sličan način, kao što se prema trident. saboru zove formalni uzrok pravednosti u stanju pale naravi (Sj. 6. gl. 7).

Postavljena tvrdnja zaključak je navedene činjenice, da je svrhunaravna podložnost Bogu, u kojoj u prvom redu stoji prvotna pravednost, plod i učinak milosti. Kad milost ne bi bila formalni uzrok prvotne pravednosti i svetosti, jedva bi se moglo protumačiti, kako se posvećujuća milost nalazi uključena u okviru početne pravednosti. To je i mišljenje sv. Tome: »U početnoj pravednosti bilo je nešto kao formalno, t. j. sama ispravnost volje. Bilo je u njoj također nešto

kao materijalno, naime red ispravnosti, koji je bio utisnut u nižim silama« (In Sent. 2. d. 32. q. 1 a. 1 ad 1 (79).

3. — **O snošaju posvećujuće milosti prema ostalim darovima, koji su sadržani u početnoj pravednosti.**

Početna pravednost ili ispravnost sastojala je poglavito u trostrukoj podložnosti. U podložnosti tijela duši, što se ostvarivalo slobodom od smrti i nevolja. U podložnosti oćutne težnje razumu, što je bilo ostvareno slobodom od požude. U podložnosti razuma Bogu, što se je ostvarivalo po milosti i ulivenim krepostima. Uz to je čovjek primao djelujuću milost i uživao druga vanjska dobročinstva.
Označit ćemo odnošaj, koji je postojao između posvećujuće milosti te svrhunaravnih kreposti i darova Duha Svetoga, a zatim odnošaj između milosti i t. zv. mimonaravnih darova.

a) Odnos posvećujuće milosti i svrhunaravnih kreposti i darova Duha Svetoga.

Posvećujuća milost jest na unutarnji način povezana sa svrhunaravnim krepostima i darovima Duha Svetoga. Oni iz nje izviru kao iz svoga naravnog korijena. Stoga se ovi darovi temelje na milosti po sebi i iz same naravi stvari, na sličan način, kako se svojstva temelje na naravi, koje su svojstva. S milošću dakle primio je Adam nužno i svrhunaravne kreposti i darove Duha Svetoga.

b) O odnošaju posvećujuće milosti i mimonaravnih darova.

α) Mimonaravni darovi dani su praroditeljima zbog posvećujuće milosti. Oni su naime na to određeni, da čovjek u onome prvotnom stanju Božjeg prijateljstva i ljubavi uživa svaku pomoć i imade svaki ures, da uzmogne provoditi život, dostojan Božjeg sinovstva.

β) Mimonaravni darovi nijesu nadopunjenje milosti posvećujuće.

(79) Po drugom doduše tumačenju nauke sv. Tome, koje danas brani: osobito J. B. Kors O. P., posvećujuća milost nije uključena u pojmu početne pravednosti, nego je sama narav kao takva po početnoj pravednosti bila »ispravna« (recta), a da nije morala biti pridignuta u viši red. No to je tumačenje među bogoslovima manje vjerojatno.

Premda su mimonaravni darovi pomoć i ures, koji je čovjek uživao zato, da mu život bude dostojan Božjeg posinstva, ipak se mimonaravni darovi (dona integritatis) ne mogu smatrati nadopunom posvećujuće milosti niti su dosljedno oni istog reda kao ona. Mimonaravni darovi naime samo isključuju ili odstranjuju nesavršenosti naravi. Oni dakle usavršuju narav kao takvu, t. j. u okviru njezinih naravnih savršenosti i prema tome nijesu istoga reda kao milost, koja ne usavršuje narav kao takvu, nego joj daje usavršenje, koje nadilazi svaku narav stvorenu i stvorljivu. No jer mimonaravni darovi odstranjuju i uklanjaju nesavršenosti naravi, koje priječe učinke milosti, zato oni stvarno vrlo mnogo pridonose k tome, da se milost uzmogne uščuvati, umnažati, i postići vječni život.

γ) Mimonaravni darovi bili su samo izvana povezani s posvećujućom milosti.

Mimonaravni darovi nijesu istjecali iz same milosti po naravi, nego samo po izvanjoj odluci Božje volje. Dakle, istjecali su i temeljili se na milosti ne po sebi nego nenužno, per accidens, u koliko je Bog odredio, da tako dugo, dok ostane milost, ostanu i darovi, a ako se izgubi milost, da se izgube i darovi.

To međutim posve odgovara naravi stvari.

Mimonaravni darovi naime dani su Adamu, kao što smo već spomenuli, ne samo kao ures početne pravednosti, nego također kao posebna vanjska pomoć, da on u početnoj pravednosti uzmogne raditi. Dakle su i ovi darovi bili Adamu dani kao prijatelju i posinku Božjem zbog posvećujuće milosti, da se svrhunaravna ispravnost, red i odnos što bolje i lakše uščuva. Potrebno je dakle bilo, da i ovi darovi budu tako utemeljeni na posvećujućoj milosti, da se s njezinim gubitkom gube i oni, ili, dok ostane ona, da traju i oni.

Kraj toga, budući da je čovjek pridignut u svrhunaravni red, ne može se on otkrenuti od Boga, kao svrhunaravnog cilja, a da ujedno ne sagriješi protiv naravnoga razuma i time na neki način napusti naravnu ispravnost i red prema Bogu. Prikladno je stoga bilo, da gubitkom svrhunaravne pravilnosti ili ispravnosti izgubi i naravnu pravednost ili skladnost. Naime, da onda, kad razum ustane protiv Boga, ustane i osjetna težnja protiv razuma, i obratno, da se osjetna težnja pokorava razumu, dok se razum pokorava Bogu.

Budući da je posvećujuća milost samo na vanjski način po odredbi Božjoj bila razlog mimonaravnih darova, shvatljivo je, da je posvećujuća milost u nevinom Adamu bila nosilac i razlog nekih darova, kojih ona sa sobom nije donosila ni kasnije u Adamu, kad se je on za grijeh pokajao i bio opravdan, niti im je nosilac u nama, premda je specifično, vrsno ista milost ona, koja je bila u Adamu prije grijeha, zatim ona, koju je primio u opravdanju iza grijeha, i ona, koja je sada u nama, dok smo prijatelji Božji.

Razumljivo je također, što mi primivši natrag milosti primamo darove, koji su s njome na unutarnji način, po naravi povezani (ulivene kreposti, darovi Duha Svetoga), a ne one darove, koji su s njom na izvanjski način, odlukom Božje volje bili povezani samo u stanju Adamove nevinosti.

Da naime u stanju čovječje pravednosti pred Bogom budu isključene ovakove nesavršenosti (poenalitates), kao sloboda od smrti i t. d., nije to zahtjev i učinak pravednosti, u koliko je pravednost, nego se to može zbiti zbog nečega, što je uz nju povezano u nekom određenom slučaju, kao što je to bilo u raju zemaljskom, gdje su svrhunaravni darovi imali značaj posebne Božje pomoći, da čovjek uzmogne onu početnu pravednost lako zadržati i u njoj izvršivati svoja djelovanja.

δ) Da li je posvećujuća milost bila uzrok mimonaravnih darova u Adamu? Prvi učinak posvećujuće milosti bila je ona svrhunaravna podložnost, po kojoj se je razum podvrgavao Bogu. Tu podložnost zove sv. Toma »prvom« podložnosti, i ona je bila »uzrok i druge i treće«, t. j. one, kojom su se niže sile pokoravale razumu, a tijelo duši. »Dokgod je naime razum ostajao podložan Bogu, njemu se je podvrgavalo ono, što je niže« (S. th. I. q. 95 a. 1).

No prepirka je među bogoslovima, u kakvom je odnosu uzročnosti milost prema mimonaravnim darovima? Što se tiče prve podložnosti (t. j. razuma Bogu), općenitije je mišljenje, da se radi o formalnoj uzročnosti. S obzirom na druge dvije, jedni (na pr. Hugon) drže, da ih milost proizvodi kao formalni uzrok, drugi misle, da je ona tvorni njihov uzrok, a treći, da je ona samo uvjet njihov.

ε) U stanju nevinosti bili su mimonaravni darovi, kao što je već spomenuto, tako povezani sa svetošću, da su se gubitkom milosti nužno gubili i oni. Po sebi mogli su doduše ti darovi

biti odijeljeni od milosti, kao što je očito u sadanjem stanju pale naravi, gdje nam se u opravdanju daje milost posvećuje bez mimonaravnih darova.

4. — **Kakva je razlika između posvećujuće milosti i početne pravednosti?**

a) Općenito se tvrdi, da je među njima stvarna nepotpuna razlika (distinctio realis inadaequata), kakva je između cijeloga i njegova dijela, jer početna pravednost sadržava u svome pojmu posvećujuću milost i mimonaravna dobra.

b) Po drugima opet postoji razlika između početne pravednosti i darovane pravednosti (justitia gratuita). Početna pravednost uključivala je u sebi mimonaravne darove, po kojima se čovjek potpuno pokoravao Bogu, a niži dijelovi u čovjeku višima. Posvećujuća milost jest nešto drugo i izvan formalnog pojma početne pravednosti te je sačinjavala t. zv. darovanu pravednost (justitia gratuita). No ona je ipak bila uzrok (tvorni) početne pravednosti. Posvećujuća milost naime imala je u stanju nevinosti neku posebnu silu, po kojoj su se uklanjali naravni nedostatci ljudske naravi.

c) O mišljenju sv. Tome.

Kajetan, Silvestar Ferarijski (Ferrariensis) i Bannez držali su, da sv. Toma uči, da se posvećuje milost (gratia sanctificans) kao osobni dar (donum personale) potpuno, adekvatno razlikuje od početne pravednosti (justitia originalis), koja je dar naravi (gratia gratis data). Posvećujuća milost bila je uvjet, bez kojega se početna pravednost nije mogla posjedovati (conditio sine qua non). Ovo mišljenje prihvaćaju i mnogi suvremeni bogoslovi, koji, kao što smo gore spomenuli (80), često dodaju, da je milost posvećujuća ne početna pravednost nego radije njezin tvorni uzrok.

(80) Tako R. Martin, O. P., La doctrina sobre el pecado original en la »Summa c. Gentiles« u »La Ciencia Tomista« (1915). J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas, Paris 1930; Bittremieux, La distinction réelle entre la justice originelle et la grâce sanctificante d'après S. Thomas d'Aquin u »Revue thomiste« (1921.; travanj—lipanj). Isti, De materiali peccato originali u »Divus Thomas« (1928). Isti, u »Ephemerides Theol. Lovan«. 1924), i D'Alès u »Nouvelle Rev. Théol.« (1923) st. 423 sl.

No već je Kapreolo protumačio sv. Tomu u tom smislu, da je sv. Toma smatrao, da se posvećujuća milost samo nepotpuno razlikuje od početne pravednosti i to kao njezin formalni elemenat. To tumačenje iza Goneta brane danas mnogi tomiste (81).

Janssens, Sum. theol., t. VIII. 266 sl.; Chr. Pesch, III. 145—146; Beraza, De Deo elevante, 111—113; P. Parente, De creatione universali, 190—194; Lercher, II. 383—384; F. Dieckamp-Hoffmann, II. 146 s., Boyer, De Deo creante et elevante, 328—333.

§ 41. POČETNA PRAVEDNOST DANA JE ADAMU KAO DAR LJUDSKOJ NARAVI, STOGA, KAD ADAM NE BI BIO SAGRIJEŠIO, BIO BI RAĐANJEM, KOJIM SE UMNAŽA LJUDSKA NARAV, PRENIO NA SVOJE POTOMKE I POČETNU PRAVEDNOST ILI DAROVE, KOJI SU MU DOBROHOTNO (GRATUITE) BILI DANI. OSOBITI I FORMALNI DIO POČETNE PRAVEDNOSTI BILA JE MILOST POSVEĆUJUĆA, KOJA JE PRARODITELJIMA DANA I IMALA SE PRENOSITI NA POTOMKE ZBOG SEBE SAME, A NE ZBOG DRUGIH DAROVA.

1. — **Objašnjenje pojmova.**

a) Dar, koji neka osoba prima, bilo da je to dar naravni bilo svrhunaravni, može biti dar osobi ili dar naravi.
Dar naravi (donum naturae) jest bilo naravni bilo svrhunaravni dar, koji je dan zbog čitavog koljena ili roda te se imade prenositi na potomke sa samom naravi. Osobni pak dar ili dar osobi jest bilo naravni bilo svrhunaravni dar, koji je dan zbog osobe i za određenu osobu, te se prema tome ne može prenositi putem rađanja.
b) Pod početnom pravednosti razumijevamo stanje praroditelja prije grijeha.

2. — **Protivnici.**

a) Pelagijevci, koji nijesu izravno poricali prenošenje, nego samu opstojnost svrhunaravnih darova u Adamu.

---

(81) Tako: Michel, La grâce sanctificante et la justice originelle u »Revue thomiste« 1921; Van der Meersch, De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem u »Collat. Brugenses« t. XXII. 1922; Huarte u »Gregorianum« 1924 st. 183 (pobija Bittremieuxa); Hugon u »Angelicum« 1927 str. 361; Fernandez, Justice originelle et grâce sanctificante u »Divus Thomas« 1931; Billot, De personali et originali peccato, Romae 1924.

Pelagijevci su kasnije dopuštali, da je besmrtnost bila Adamu dar, ali Julijan je ipak porekao, da bi besmrtnost bila dar, koji bi prelazio na potomke zajedno s naravi. Ona bi dakle bila osobni dar Adamov zbog zasluge njegove pokornosti, a ne dar naravi.

b) Racionalisti.

3. — **Mišljenje skolastika.**

Premda se svi skolastici slažu u tome, da bi se, kad Adam ne bi bio sagriješio, čitava i neozlijeđena narav, t. j. narav sa svim primljenim darovima, prenosila na potomke, nijesu ipak, kao što smo vidjeli, složni u tome, što formalno sačinjava prvotnu pravednost, i dosljedno nijesu jedinstveni u tumačenju načina, kako bi se ona prenosila na potomke.

a) Neki, kao Hugo od sv. Viktora, sv. Albert Vel., Petar od Tarantasija, čini se, da su posvećujuću milost stavljali izvan okvira početne pravednosti, koja je ipak uključivala u sebi ispravnost volje prema Bogu i podložnost sjetilne težnje razumu. Stoga, kad Adam ne bi bio sagriješio, prenio bi na potomke početnu pravednost, t. j. mimonaravne darove neozljeđenosti, ali ne milost posvećujuću, koja nije bila dar naravi nego osobi. Posvećujuća milost dana je Adamu nakon toga, što se je on za nju svojim djelima spremio. Tako bi slično i potomci Adamovi primili milost nakon toga, što bi se za nju spremili.

b) Drugo mišljenje, koje je, kao što smo vidjeli, prvi iznio Prévostin od Kremone, i koje je prihvatio i utvrdio sv. Toma, uči, da je čovjek u milosti stvoren te bi se i ona kao dar naravi imala prenositi na potomke.

c) Neki suvremeni bogoslovi dopuštaju doduše, da bi Adam, kad ne bi bio sagriješio, prenio na potomke i posvećujuću milost, no kažu, da ona ne bi bila prenošena na potomke zbog sebe nego zbog ostalih darova, za koje je ona ili nužni uvjet (conditio sine qua non), ili uzrok (tvorni), ili korijen. Razlog ovakvoga mišljenja jest to, što su njegovi zastupnici postavili potpunu (adekvatnu) razliku između početne pravednosti i posvećujuće milosti u Adamu. Početna pravednost uključivala je, kažu, slobodu od požude i smrti, t. j. potpunu podložnost tijela duši, težnje razumu, a razuma Bogu. Milost je bila

nešto drugo, postavljeno izvan formalnog pojma početne pravednosti. No ona je ipak bila uzrok i korijen početne pravednosti. Samo početna pravednost bila je dar naravi, koja se je snagom sjemena u rađanju mogla prenositi sa samom naravi. Milost pak dar je osobi, koja se dakle ne prenosi zbog sebe, nego kao uvjet (conditio sine qua non), kao uzrok i korijen početne pravednosti. Ovo je mišljenje zastupao B a n n e z, a danas ga brane, kao što smo već spomenuli, K o r b s, B i t t r e m i e u x, M a r t i n, C o p p e n s i dr.

d) Mišljenje, već od vremena sv. Tome općenitije, a danas najopćenitije, kaže, da se posvećujuća milost, koja je Adamu dana odmah od početka, nije potpuno razlikovala od početne pravednosti, nego je bila njezin integralni, osobiti i formalni dio. Po milosti je naime volja prianjala uz Boga savršenom ljubavi, a podložnost sjetilne težnje razumu i tijela duši imala je razlog u ovoj savršenoj ljubavi i ujedno je stvarala dispoziciju, spremnost, sklonost za ovu ljubav. Stoga je milost bila dar naravi te se je imala prenositi sa samom naravi, i to zbog sebe, a ne poradi drugih darova. Stoga se milost i početna pravednost razlikuju doduše stvarno, ali nepotpuno, kao dio i cijelo. Nema cijeloga bez dijela, nema dijela, ako nema nešto od cijeloga.

4. — **Smisao postavljene teze.**

Mi tvrdimo dvoje:

a) Kad Adam ne bi bio sagriješio, prelazila bi na potomke početna pravednost, u kojoj je uključena i posvećujuća milost. Prema tome i milost i mimonaravni darovi bili su, kako bogoslovi kažu, darovi naravi, t. j. nijesu bili samo osobni darovi praroditelja, nego darovi čitave ljudske naravi tako, da bi prelazili na sve, koji primaju ljudsku narav od Adama. Zabacujemo dakle ne samo krivovjerna mišljenja pelagijevaca i racionalista, nego i mišljenje sv. Alberta Vel., Hugona od sv. Viktora i dr. — To ćemo dokazati u prvom dijelu. No tvrdeći i dokazujući to, još ništa ne ulazimo u pitanje, da li bi se milost prenosila kao dio početne svetosti ili kao njezin uvjet ili korijen.

b) Dokazavši općenito, da bi se, kad Adam ne bi bio sagriješio, početna pravednost uključivši i milost, prenosila na potomke kao dar naravi, kušat ćemo utvrditi u drugom dijelu ono mišljenje, koje je iza sv. Tome najopćenitije, naime, da bi se milost prenosila na

potomke zbog sebe (ratione sui), a ne zbog drugih darova. Milost se naime, koja je Adamu od početka saopćena, nije od početne pravednosti (justitia originalis) razlikovati potpuno (adaequate), nego je bila integralni, poglaviti i formalni dio one pravednosti. Zabacit ćemo dakle mišljenje Banneza i nekih modernih bogoslova.

5. — **Nauka Crkve.**

a) Da bi se t. zv. početna pravednost (justitia originalis) ili darovi, koje je Adam bez svojih zasluga primio od Boga, kao dar naravi rađanjem prenosili, jest definirana katolička istina. Ne doduše izričito, ali svakako formalno uključivo (formaliter implicite).
K o n c i l t r i d. s j e d. V. d e k r e t 2.: »Ako tko tvrdi, da je Adamov prekršaj škodio samo njemu, da je on od Boga primljenu milost i pravednost, koju je izgubio, samo sebi, a ne također i nama izgubio... ili, da je on okaljan grijehom nepokornosti prenio na sav ljudski rod samo smrt i kazne tijela, a ne i grijeh, koji je smrt duše, neka je izopćen« (D B. 789). Ako je dakle svetost i pravednost izgubljena nama, slijedi, da su one nama imale biti saopćene, kad Adam ne bi bio sagriješio.

b) Da je milost glavni i formalni dio početne pravednosti i da se ne bi prenosila na potomke zbog drugih darova nego zbog sebe, jest općenito i sigurno mišljenje.

I. P o č e t n a p r a v e d n o s t d a n a j e A d a m u k a o d a r n a r a v i. K a d d a k l e A d a m n e b i b i o s a g r i j e š i o b i o b i r a đ a n j e m s v o j i m p o t o m c i m a p r e n o s i o d a r o v e, k o j e j e d o b r o h o t n o š ć u B o ž j o m p r i m i o, i l i t. z v. p o č e t n u p r a v e d n o s t (j u s t i t i a o r i g i n a l i s).

Dokazi:

1. — **Iz crkvenog učiteljstva.**

2. s a b o r u O r a n g e u (g. 529) k a n. 2.: »Ako tko ustvrdi, da je samo Adamu škodio njegov prekršaj, a ne i njegovu pokoljenju, ili sigurno izjavljuje, da je samo smrt tijela, koja je kazna za grijeh, a ne i grijeh, koji je smrt duše, po jednom čovjeku prešao na sav rod ljudski, nepravdu će učiniti Bogu protusloveći Apostolu, koji kaže: Po jednom čovjeku uđe u svijet grijeh, i po grijehu smrt,

i tako smrt prijeđe na sve ljude, jer su svi sagriješili (Rim 5, 12)« (D B. 175).

Iz navedenog kanona, kao i iz prije navedene odluke koncila tridentinskog, očito je, da je Adam »primljenu od Boga svetost i pravednost« izgubio za sebe i za potomke. Zato je i smrt tijela, koja je kazna za grijeh, koji je smrt duše, po jednom čovjeku prešla na sve ljude. Mi smo dakle izgubili i milost posvećujuću i mimonaravne darove zbog grijeha. Slijedi dakle, da ih ne bismo bili izgubili, kad ne bi bilo grijeha, nego bi se taj jedan i drugi dar kao dar naravi prenosio na potomke.

2. — Iz Sv. Pisma.

a) S v. P a v a o u poslanici na Rimljane opisuje saopćivanje milosti, koje Krist čini vjernicima, kao povraćanje milosti. No saopćivanje ili davanje milosti, koje je izvršio Krist, ne bi se moglo zvati povraćanje milosti, kad se nama svima u slučaju, da Adam nije sagriješio, ne bi milost dijelila ili saopćivala. Samo se za ono naime može kazati, da nam se vraća, što nam je bilo oduzeto. Slijedi dakle, da bi Adam, da nije sagriješio, na nas rađanjem prenosio posvećujuću milost, kao dar naravi određen za ljude.

b) Budući da se lišenje ili nedostatak i ostalih darova u istoj poslanici zove posljedica grijeha, nema sumnje, da bi i oni bili na nas preneseni, kad ne bi bio učinjen grijeh. Slijedi dakle, da su i oni bili ne osobni Adamov dar, nego dar ljudske naravi.

U ostalom sam izvještaj Geneze daje jasno naslućivati, da potomci Adama i Eve ne bi bili u lošijem položaju i stanju, nego njihovi roditelji, kad ovi ne bi bili protjerani iz raja, drugim riječima, da su darovi početne pravednosti bili ne osobni darovi praroditelja, nego darovi ljudskoj naravi.

3. — Iz sv. otaca.

S v. o c i p o p u t s v. P a v l a j e d n o d u š n o u č e, d a j e K r i s t o b n o v i t e l j r o d a l j u d s k o g a t e n a m j e p o v r a t i o p r a v e d n o s t, k o j u s m o i z g u b i l i A d a m o v i m g r i j e h o m. N o t u p r a v e d n o s t o n i o b i č n o p r o m a t r a j u k a o n e š t o j e d n o n e r a z l i k u j u ć i i z r i č i t o i z m e đ u m i m o n a r a v n o g a i s v r h u n a r a v n o g a. Č e s t o t a k o đ e r s t v a r t a k o i z l a ž u, d a k a ž u, d a s m o m i u A d a m u o n e p r e-

odlične darove primili i da smo mi prekršili zapovijed, koju je Bog dao Adamu te tako sve one darove izgubili. Uče dakle, da bi, da Adam nije sagriješio, potomci dobivali i milost i mimonaravne darove. Da je dakle početna pravednost dar, dan čitavoj ljudskoj naravi.

Navesti ćemo neke sv. oce:

Sv. Justin († 163/7): »Ljudi su tako stvoreni, da bi bili Bogu slični i ne bi bili dionici trpljenja i smrti, kad bi zapovijedi njegove čuvali« (Dial 124). — Sv. Irenej († 202): Stvoritelja našeg »prekršujući zapovijed postali smo njegovi neprijatelji i zbog toga nas je u posljednjim vremenima Gospodin povratio u prijateljstvo po svojem utjelovljenju« (Adv. haer, 5, 16, 3). — Sv. Bazilije († 379): »Vratimo se dakle k milosti, koja nam je u početku dana, iz koje smo ispali po grijehu« (Sermo ascet. 1). — Sv. Jeronim (†429): »Mi smo pak obilježeni Duhom Božjim Svetim, da... natrag primimo onu podobu i sličnost, na koju smo u početku stvoreni« (In Eph. 4, 20). — Sv. Augustin († 430): »To naime radi Duh milosti, da sliku Božju, u kojoj smo po naravi učinjeni, obnovi u nama« (De Spir. et litt. 27, 47).

Sva ova svjedočanstva izriču bez sumnje otačko uvjerenje, da bi na sve ljude imala prelaziti ne samo narav nego i svi svrhunaravni darovi, koji su bili dani Adamu. U tom smislu kaže Sv. Anzelmo: »Milost, koju je Adam primio, mogao je uvijek sačuvati onima, koji su se od njega imali rasploditi« (De conceptu virg. 10). I opet: »No on ju (milost) je izgubio i zato sinovi izgubiše ono, što im je otac, premda je čuvajući mogao dati, ne čuvajući uzeo« (Ib. 23).

3. — Nauka sv. Tome.

Nauku sv. otaca slijedi i sv. Toma. On tu nauku, navodeći je često, veže s drugom istinom, koju bez svake sumnje brani u kasnijim svojim djelima, naime, da je Adam stvoren u stanju milosti. Kad bi naime prvi čovjek bio stvoren bez milosti, morao bi se vlastitim svojim činima pripraviti, da je primi. Svetost, stečena na taj način, bila bi dosljedno samo njegovo osobno dobro, i na potomke bi prelazila samo moć i sposobnost, da i oni na isti način pripravom steknu milost. No ako je prvi čovjek stvoren u milosti, tada je taj

dar saopćen ljudskoj naravi kao takvoj, te bi se dosljedno s umnožavanjem naravi na potomke prenosila i sama milost (In Sent. 2. d. 20 q. 2 a. 3). Kad bi djeca bila rođena u početnoj pravednosti, bila bi rođena s milošću (I. q. 100 a. 1 ad 2). O općem pak stanju početne pravednosti kaže s v. T o m a: »To je stanje bilo podijeljeno prvom čovjeku ne kao nekoj pojedinoj osobi nego kao prvom počelu ljudske naravi tako, da bi se ono po njem zajedno s ljudskom naravi prenosilo na potomke« (Comp. theol. 187; De malo q. 4 a. 1; C. gen. IV. 52. I; S. th. I. q. 100 a. 1.).

4. — **Teološki razlog.**

Osim dokaza, što ga s v. P a v a o i sv. oci izvode iz pojma otkupljenja, postoji i drugi dokaz, koji se izvodi iz učinka istočnoga grijeha. Ako je naime Adamova nepokornost donijela potomcima grijeh i bijedu, slijedi, da bi njegova pokornost bila učinila, da bi njegovi potomci primili pravednost i sreću. Što više, jer se Bog uvijek nužno obazire na veće dobro, a veće je dobro zajedničko dobro čitave Adamove porodice, nego dobro jednoga pojedinca, slijedi, da je Bog u prvom redu dao one darove Adamu imajući više pred očima čitavu porodicu Adamovu nego njega samoga. Kad dakle Adam ne bi bio sagriješio, prenosio bi početnu pravednost kao dar naravi na sve svoje potomke.

II. Osobiti i formalni dio početne pravednosti, koji je na potomke imao biti prenešen zbog sebe samog, a ne zbog ostalih darova, bila je posvećujuća milost.

Dokazi:

1. — **Iz crkvenoga učiteljstva.**

a) Prema t r i d e n t. s a b o r u milost Kristova, koja se u krstu daje, briše, uništuje »sve, što ima pravi i vlastiti značaj grijeha« (D B. 792), te je jedini formalni uzrok našeg opravdanja (82). Stoga, kad ova milost ne bi bila unutarnji dio početne pravednosti, slijedilo bi, da bi se naše opravdanje zbivalo, i da bi se sav istočni grijeh, u punom opsegu, uništavao, a da mi ništa ne bismo primili od onoga, što je bila početna pravednost. Mimonaravnih darova naime kod opravdanja ne dobivamo natrag. Kad dakle milost ne bi bila spadala

† ovamo nota (82) sa str. 442.

u okvir početne pravednosti, mi u svome opravdanju ne bismo od one početne pravednosti primili ništa. No to se ne može reći, jer je naše opravdanje po Kristu neki povratak u stanje čovjekovo prije Adamova grijeha. Posvećujuća milost dakle jest unutarnji, sastavni dio početne pravednosti.

b) U dogmatskom nacrtu, spremljenom na vatikanskom saboru, stajalo je, da na pojam (ad-rationem) istočnog grijeha spada lišenje (privatio) posvećujuće milosti (83). To se ovako tumačilo: »Treba spomenuti, da se u definiciji ne kaže, da je lišenje milosti sama bit istočnog grijeha; postoje naime s obzirom na bit habitualnog, a osobito istočnog grijeha među katoličkim bogoslovima različiti načini govorenja, koji samu dogmu ostavljaju posve netaknutu, nego se samo kaže, da lišenje posvećujuće milosti spada na pojam istočnog grijeha (pertinere ad rationem peccati originalis), što ostaje istinito, dok god se ne poriče ovo lišenje kao nužno povezano s istočnim grijehom« (84). Naglašena je dakle nužna veza milosti i početne pravednosti tako, da milost spada na pojam početne pravednosti. No čini se, da se samo onda može reći, da je nešto nužno povezano s nekom stvari tako, da ulazi u njezin pojam, ako je ono, za što se kaže, da je nužno povezano, nešto, što spada na bit same stvari te je njoj vlastito, a ne samo, da je nužni uvjet, da ta stvar postoji. Budući dakle, da sabor kaže, da je lišenje milosti nužno povezano s istočnim grijehom, slijedi, da lišenje milosti spada na bit istočnoga grijeha. A budući da je istočnim grijehom nestalo početne pravednosti, slijedi, da je posvećujuća milost spadala na bit početne pravednosti.

2. — **Iz Sv. Pisma.**

Prema nauci sv. Pavla nema sumnje, da je prvi učinak otkupljenja posvećujuća milost (85). No po ovom učinku mi formalno postajemo pravedni, i po njemu nam se vraća pravednost, koja je izgubljena u prvom roditelju. Slijedi dakle, da je milost posvećujuća ono, što je u Adamovoj pravednosti bilo prvo i glavno. Odatle slijedi, da se posvećujuća milost kao prvi, najglavniji dio Adamove praved-

(82) Sess. VI. c. 7. (D B 799).
(83) Coll. Lacens. t. 7. col. 517.
(84) N. dj. col. 549.
(85) Rim. 5, 19.

nosti, nije imala na potomke prenositi radi drugih darova, nego kao nešto prvotno i glavno, zbog sebe same.

3. — **Sv. oci.**

Sv. oci opisujući Adamovo svrhunaravno stanje vide njegovu pravednost u prvom redu u tom, što je tada još bio neokaljana »slika Božja«. No takav pojam pravednosti uključuje u sebi prema nauci sv. otaca formalno milost posvećujuću, t. j. ono, što nam je Krist povratio. Slijedi dakle, da je prvi, najvažniji dio u Adamovoj pravednosti bila milost posvećujuća.

4. — **Teološki razlog.**

a) Dokazali smo , da bi Adam, kad ne bi bio sagriješio, prenosio na svoje potomke početnu pravednost. No on to ne bi bio mogao učiniti, kad na njih u prvom redu i po sebi ne bi prenosio posvećujuću milost. Ne može naime netko biti određen, da drugome saopćuje neki učinak, ako prije sam ne posjeduje moć s obzirom na uzrok toga učinka. Slijedi dakle, da čovjek ne bi bio mogao biti određen, da potomcima saopćuje i dalje početnu pravednost, kad im prije toga ne bi bio kadar ili ne bi imao moći saopćiti i dati uzrok ove pravednosti, t. j. milost posvećujuću. Posvećujuća milost dakle prenosila bi se kod prenošenja početne pravednosti na potomke kao nešto najglavnije, u prvom redu i po sebi. Stoga ona ne može biti potpuno različita (adaequate distincta) od početne pravednosti.

b) Početnoj je pravednosti posve unutarnje i formalno (ono naime, što je čini, da je pravednost) ono, po čemu je Adamova volja bila podložna Bogu. No podvrći volju Bogu jest formalni učinak posvećujuće milosti. Posvećujuća milost dakle jest unutarnji i formalni dio početne pravednosti.

Da se oslabi dokaz, mogao bi ovdje tkogod primijetiti, da treba razlikovati dvostruku podložnost: u naravnom redu, što bi izvršila početna pravednost, i podložnost u svrhunaravnom redu, što bi bio učinak milosti. Na to odgovaramo, da je nemoguće, da uz podložnost u svrhunaravnom redu postoji i druga podložnost u naravnom redu. To je mišljenje i sv. Tome. On naime kaže, da »korijen početne pravednosti, u čijoj je ispravnosti čovjek učinjen, sastoji u svrhunaravnoj podložnosti razuma Bogu, što postoji po posvećujućoj milosti« (S. th. I. q. 100 a. 1). »Iz toga pak, što je volja čovječja po milosti bila

podložna Bogu, čovjek je sve odnosio prema Bogu kao prema konačnom cilju, u čemu je sastojala njegova pravednost i nevinost«. Prema tome u početnoj pravednosti jest troje: podložnost volje Bogu, podložnost sjetilne težnje volji i podložnost tijela duši. Prvo (podložnost volje Bogu) formalno je činila milost u ljubavi. Drugo (podložnost osjetne težnje volji) slijedilo je kao posljedica, i to je proizvodila milost kao tvorni uzrok (efficienter). Treća (podložnost tijela duši) pripadalo je samo u širem smislu na pravednost. Podložnost težnje volji pomagala je u neku ruku i nadopunjavala pravednost, a milost bila je formalno pravednost.

Napomene:

1. — Od darova, koji bi prelazili na potomke, najveći dio bogoslova isključuje uliveno znanje, jer je ono bilo dano kao osobni dar praroditeljima.

2. — O načinu prenošenja početne pravednosti (justitia originalis) na Adamove potomke.

a) Kao što je Bog u naravnom redu postavio zakon, po kojem se kod svakog čina rađanja u materiju, pripravljenu od roditelja, ulijeva duhovna duša, da narav djeteta bude po biti slična naravi roditelja, tako je Bog postavio svrhunaravni zakon, da se s naravnim rađanjem poveže i svrhunaravno djelovanje Božje, po kojem rođeni čovjek biva sličan svojim roditeljima također s obzirom na svrhunaravne savršenosti.

b) Temelj i uvjet ovoga zakona o prenošenju početne pravednosti jest po volji Božjoj postanak, početak ili potjecanje svih ljudi od jednoga, t. j. Adama (jedinstvo podrijetla — unitas originis i dosljedno jedinstvo koljena — unitas stirpis). Stoga se početna pravednost po svom potpunom pojmu ne smije zamišljati samo kao pravednost, koja je od početka, od postanka (originaliter) čovjeku dana, nego pravednost, koja je odmah od početka (ab origine) nasljednim pravom (jure haereditario) imala biti prenešena na potomke. Treba je dakle zamišljati kao pravednost, danu Adamu za sav rod ljudski, dakle kao baštinu, očinstvo (patrimonium) čitavoga roda ljudskoga. No stvar ne smijemo zamišljati tako, kao da bi zbog jednog zajedničkog podrijetla svih (unitas originis) i zbog pripadnosti svih jednom koljenu (unitas stirpis) nužno sa širenjem, ili umnažanjem naravi imalo biti povezano i prenošenje milosti, niti tako, kao da bi Adam

tim samim, što je posjedovao milost, bio mogao prenositi na potomke bilo samu milost bilo pravo na nju. Bila je naime još potrebna pozitivna odluka Božja, da praroditelji, iz čistog principa ili počela za umnaženje naravi, postanu i princip ili počelo za širenje milosti. Ono dakle jedno i drugo jedinstvo roda ljudskoga (jedinstvo podrijetla i jedinstvo koljena ili vrste) davalo je samo mogućnost, da Bog uzmogne rod ljudski, koji je u fizičkom redu jedno, promatrati i u redu milosti kao veliko organsko jedinstvo. Stvarni red, po kojem prenošenje milosti na sve ljude zavisi od izlaza ili od svršetka Adamove kušnje te je povezano sa činom rađanja, postavljen je posve po slobodnoj odluci Božje volje.

3. — **O načinu umnažanja ljudi u stanju nevinosti.**

a) Neki oci, kao sv. Atanazije (86), sv. Ivan Damašć. (87), sv. Ivan Zlatousti (88), držali su, da je ustanova ženidbe nastala istom poslije grijeha. Što više sv. Grgur Niški je bio uvjeren, da je spol stvoren samo zato, što je Bog predvidio grijeh tako, da bi, kad grijeha ne bi bilo, ljudi nastajali stvaranjem, a ne rađanjem (89).

b) No iz Sv. Pisma je očito, da je ustanova rađanja po spolnom sjedinjenju muža i žene nastala po volji Božjoj i to tako, da nije uvedena istom zbog grijeha, nego neovisno od njega. Bog je ženidbu htio samu u sebi, neovisno od grijeha (90). Sv. Augustin u početku nije bio odlučan (91), no doskora je čvrsto učio, da bi se rod ljudski u stanju nevinosti bio umnažao sjedinjenjem spolova. Rađalački čin bio bi dakako izvršivan bez požude, koja je nastala iza grijeha (92).

S. Augustin kaže: »U takvoj lakoći stvari i sreći ljudi, neka je daleko, da sumnjamo, da se djeca ne bi mogla rađati bez bolesti

(86) Fragm. in Ps. 50; M G. 27, 240.
(87) De fide orth. II, 30.
(88) In Gen. hom. 15, 4; M G. 53. 123.
(89) De hom. opif. 17; M G. 44, 188 sl.
(90) S. th. I. q. 98 a. 1 et 2.
(91) De Gen. contr. Manich. 1, 19, 30; M L. 34, 187.
(92) De civit. Dei 14, 26; M L. 41, 434; S. th. I. q. 98, a. 2 ad 3.

požude, nego bi se oni udovi (spolni) gibali onom zapovijedi volje, kojom (se giblju) i ostali«.

Sv. Toma isto tako uči: »da u stanju nevinosti, premda bi bio spolni saobraćaj, ipak ne bi bilo ništa, što ne bi bilo obuzdavano razumom; ne kao da bi po osjećaju bila manja naslada, kako neki kažu. To bi veća naime bila sjetilna naslada, koliko bi čišća bila narav, a tijelo osjetljivije. Nego (ništa ne bi bilo, što ne bi bilo obuzdano razumom) zato, jer se požudna moć (vis concupiscibilis) ne bi tako neuredno razlijevala nad ovakvom nasladom, upravljanom razumom. Onako, kao što trezvenjak u umjereno uzetom jelu nema manje naslade nego proždrljivac, nego samo njegova požudna (sila) manje u ovakvoj nasladi počiva. I to znače riječi Augustinove, koje iz stanja nevinosti ne isključuju veličinu naslade, nego žar požude i nemir duha« (S. th. I. q. 98 a. 3).

4. — U kakvom bi se stanju radala djeca?

Bogoslovi pitaju, da li bi se djeca u stanju nevinosti rađala s potpunom uporabom udova ili ne. Sv. Augustin i sv. Toma odgovaraju, da bi djeca odmah od početka imala savršeniju uporabu udova nego to imadu danas. No dvoje treba primijetiti. Savršenija uporaba udova bila bi učinak svrhunaravnog dara, po kojem bi se tijelo preko i mimo onog, što tijelo po naravi mora, pokoravalo duši; nadalje ova bi uporaba bila u skladu s razvitkom djeteta tako, da ne bi prevršila ono, što djetinjoj dobi dolikuje.

5. — O mogućnosti grijeha u stanju nevinosti.

a) O učvršćenju u milosti.

Očito je, da praroditelji nijesu bili u milosti učvršćeni, jer inače ne bi bili mogli sagriješiti. Kad bi pak iza kušnje praroditelja bili primili povlasticu utvrđenja u milosti, ona bi bila sasvim osobna povlastica. Nema stoga nikakvog razloga tvrditi, da bi djeca praroditelja, koju bi rodili u stanju nevinosti, bila utvrđena u milosti.
Sv. Augustin također pretpostavlja, da su Adamovi potomci mogli sagriješiti i biti osuđeni: »Kao što su dakle bili sretni prvi ljudi... tako bi bilo sretno čitavo ljudsko društvo, kad ne bi niti oni (prvi ljudi) počinili zla, koje su prenijeli na potomke, niti bi itko iz njihova koljena počinio bezakonja, koje bi primilo osudu« (De civit. Dei 14, 10; M L. 41, 417).

I sv. Toma isto drži. On kaže: »Ne čini se moguće, da bi se djeca u stanju nevinosti rađala utvrđena u pravednosti. Jasno je naime, da djeca u svome rođenju ne bi imala više savršenosti nego njihovi roditelji u stanju rađanja. No roditelji, dok god bi rađali, ne bi bili utvrđeni u pravednosti. Razumna se naime narav po tom utvrđuje u pravednosti, što postaje blažena po otvorenom gledanju Boga, uz koga kad ga gleda, ne može ne prianjati, budući da je on sama bit dobrote, od koje se nitko ne može odvratiti, jer se ništa ne može željeti i ljubiti osim pod vidom (sub ratione) dobra. A ovo kažem po općem zakonu, jer se po nekoj posebnoj povlastici može drukčije dogoditi, kao što se vjeruje za Djevicu Majku Božju. No odmah, čim bi Adam došao do ovog blaženstva, da bi Boga vidio po biti, postao bi duhovan i dušom i tijelom, i prestao bi životinjski život, u kojem bi jedinom postojala uporaba rađanja« (S. th. I q. 100 a. 2). Ako bi dakle Adam bio iza izdržane kušnje utvrđen u milosti, ta bi povlastica bila posve osobna, koja se ne bi prenosila. Kao što Adam svojim grijehom nije mogao na potomke prenositi utvrđenje u zlu, tako niti svojom pokornošću ne bi prenosio utvrđenje u dobru.

Bilješka: Sv. Anzelmo drži, da bi iza kušnje Adam s čitavim rodom ljudskim bio utvrđen u milosti (93). Sv. Grgur Vel. je mislio, da bi Adam, kad ne bi bio sagriješio, rodio samo izabrane(94). Tako i Skot i drugi.

6. — **O duljini vremena kušnje i prenošenja čovjeka u drugi život.**

Pitanje, kako bi dugo za ljude u stanju nevinosti trajala kušnja, t. j. kad bi bili prenešeni u život slave.

Bogoslovi postavljaju s time u vezi ove tvrdnje: a) Svaki bi čovjek u stanju nevinosti došao do odrasle dobi, kako bi došavši k razumu mogao izdržati kušnju. Stoga nijedan ne bi umro kao dijete. —

b) Čini se sigurnim, da bi svi ljudi ostali u stanju kušnje na zemlji tako dugo, dok bi došli do savršenijeg razvitka duše i tijela. —

c) Ljudi dakle ne bi bili svi zajedno prenešeni na drugi život istom na svršetku ovog svijeta, nego bi svaki pojedinac bio prenešen u različito doba. Tako ne bi ni zemlja postala odviše napučena niti bi se stanje nevinosti mnogo razlikovalo od naravnog stanja čovječjeg. — d) Kako bi dugo ljudi iza potpunog duševnog i tjelesnog

(93) Cur Deus homo 1. 18; M L. 158, 387.
(94) Moral. 4, 31, 62; M L. 75, 670 s.

razvitka ostali na zemlji (in statu viae), ne zna se, jer bi to ovisilo samo o volji Božjoj. Prenošenje u nebo zbilo bi se možda kao po naravi, jer bi tijelo pomalo snagom učinaka milosti, koja bi postajala sve savršenija, sve više poprimalo kakvoće i svojstva slave. Ne bi također nedostajalo sredstava, koja bi omogućila, da bi rođaci bili prenošeni u drugi život bez žalosti svojih, koji bi ostali. To bi na pr. bila sigurnost o blaženom stanju, u koje rođaci odlaze i t. d.

7. — O mogućnosti praroditelja, da lako griješe.

Tri su mišljenja.

Sv. Toma drži, da ljudi u stanju nevinosti nijesu mogli lahko sagriješiti (95). To mišljenje Suarez zove zajedničkim i sigurnim (96). Drugo je mišljenje Skotovo, koji uči, da je čovjek u stanju nevinosti mogao lako sagriješiti i to i potpuno promišljenim činom u lakoj stvari i nepromišljenim činom u svakoj stvari. Ovo se mišljenje jedva može braniti, u koliko uči, da je Adam mogao sagriješiti nepromišljenim činom, i to s razloga, što u čovjeku u onom stanju nije bilo požude i stoga ni nepromišljenosti čina.

Treće je mišljenje Vilima iz Auxerra (Antissiodorrensis), koji tvrdi, da je Adam mogao sagriješiti samo potpuno promišljenim činom u lakoj materiji. Ovo se mišljenje može dogmatski braniti. Ako je naime čovjek mogao teško sagriješiti, nema razloga, da se ne dopusti tvrdnja, da je taj čovjek mogao i lahko sagriješiti.

8. — O jednakosti i nejednakosti ljudi u stanju nevinosti.

a) Nema dvojbe, da bi u stanju nevinosti postojala razlika u spolu i u dobi. Povrh toga bi zacijelo slobodna volja, kojom se ne bi svi jednako služili, proizvela nejednakost u znanju, krepostima i slično. Isto bi tako uslijed različitih vanjskih utjecaja i savršenost tijela bila veća ili manja (97). Ljudi dakle ne bi bili jednaki.

b) S time je u vezi pitanje, da li bi ljudi u stanju nevinosti živjeli u društvu.

α) Nema sumnje, da bi postojala obitelj (societas domestica).

β) No općenito se tvrdi, da bi postojalo i građansko društvo, država (societas civilis). Oblikovanje naime takvog društva izlazi iz ljudske naravi. Odatle slijedi, da bi postojalo gospodstvo jednoga čovjeka nad drugim ljudima, ali ne kao nad robovima nego kao nad slobodnim stvorenjima i to na dobro njihovo i na dobro čitave zajednice.

Na taj bi način preimućstvo u znanju i kreposti nekolicine bilo upotrijebljeno na korist zajednice.

Iz svega dosad rečenog očito je, da se stanje nevinosti ne bi oslanjalo na dobrohotna Božja čudesa, nego bi bilo ravnano i izgrađivano u odnosu prema savršenom skladu, koji bi bio postojao između Boga i čovjeka te nižeg i višeg čovjeka.

Diekamp-Hoffmann, II. 153—156; R. Garrigou-Lagrange, Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae, an donum personale tantum (Angelicum 1925, 133 sl.); P. Parente, De creatione universali 194—195; Lercher, II. 384—387; Boyer, De Deo creante et elevante 333—342; Scheeben, II. 503 sl.; Beraza, De Deo elevante, 247; Billot, De personali et originali peccato, Romae, 1924.; Janssens, VIII. 314. sl.

§ 47. BOG JE MOGAO STVORITI ČOVJEKA U STANJU ČISTE NARAVI (IN STATU NATURAE PURAE).

Napomena:

U dosadanjem raspravljanju vidjeli smo, da je Bog prvom čovjeku dao posvećujuću milost i t. zv. darove neozljeđenosti. Dokazali smo također, da ti darovi ljudskoj naravi ne pripadaju, nego da su joj ili mimonaravni ili naprosto svrhunaravni. Pokazali smo također, da je navedene darove prvi čovjek primio ne kao osobni dar, nego kao dar naravi, koji se je imao prenositi na potomke. Iz svega toga slijedi, da je čovječanstvo odmah od početka pridignuto u svrhunaravni red.

Na završetku ovog dijela o podignuću čovjeka u svrhunaravni red, razglobit ćemo još pitanje, da li je Bog mogao stvoriti čovjeka u stanju čiste naravi (status naturae purae).

Različiti krivovjerci poricali su, kako smo vidjeli, svrhunaravni značaj darova, koje je primio Adam. Dosljedno, oni su poricali mogućnost stanja čiste naravi (status naturae purae). Protiv njih mi smo dokazali svrhunaravnost onih darova, dosljedno, dokazali smo, da je

(95) S. th. I.—II. q. 89 a. 3.
(96) De opere sex dierum 3, 13, 16.

stanje čiste naravi moguće. Činilo bi se dakle suvišnim posebice govoriti o mogućnosti stanja čiste naravi. No razglob je ovog pitanja osobito koristan zbog toga, što mogućnost stanja čiste naravi poriču, kao što ćemo vidjeti, i neki katolici. Kraj toga će nam spoznaja, da je Bog mogao stvoriti čovjeka u čisto naravnim svojstvima, još više otvoriti veličinu dobrote i ljubavi Božje, koja nas je uzdignućem u svrhunaravni red učinila dionicima neshvatljivih božanskih dobara.

1. — **Objašnjenje.** Stanje čiste naravi može se shvatiti kao srednje između stanja početne pravednosti, u koje je čovjek bio postavljen, i stanja grijeha, u koje je prestupkom Božje zapovijedi pao. To je dakle stanje, u kojem čovjek ne bi imao darova milosti, o kojima smo dosada govorili, ali ne bi imao ni ikakvog grijeha. Čovjek dakle u ovom stanju ne bi imao pravo na život vječni, koji stoji u neposrednom gledanju Boga.

2. — **Kriva mišljenja.**

a) Reformatori, bajevci i janzenisti poriču mogućnost stanja čiste naravi. Razlog je u tome, što po njima svrhunaravna i mimonaravna dobra pripadaju ljudskoj naravi, pak se protivi Božjoj pravednosti, da ih čovjek ne posjeduje, dok je bez grijeha.

b) Augustinci (gotovo svi, osobito Berti, Noris, Bellelli) i mnogi tomisti (Contenson, Lerry, De Lemos) premda dopuštaju sve osude Crkve protiv Baja i Janzenija i ispovijedaju, da su darovi početne pravednosti bili dijelom svrhunaravni dijelom mimonaravni, ipak kažu, da je Bog morao stvoriti čovjeka u stanju čiste naravi samo po svojoj apsolutnoj moći (potentia Dei absoluta), ali ne po uređenoj svojoj moći (potentia Dei ordinata).

Pod apsolutnom Božjom moći (potentia Dei absoluta) razumijevaju svemoć Božju, promatranu u sebi, odijeljenu od drugih Božjih atributa, a pod uređenom (ordinata) Božjom moći razumijevaju svemoć Božju, promatranu u vezi s drugim Božjim atributima i svojstvima. Kažu dakle: Bog nije mogao stvoriti nevine naravi a da ona ne bi bila određena za blaženo gledanje. No jer razlog te nemogućnosti nije sama čovječja narav, zato se kaže, da je Bog apsolutnom moći to mogao učiniti. No Bog to nije mogao učiniti uređenom svojom moći, jer se to ne bi dolikovalo Bogu, budući da bi se protivilo Božjoj dobroti.

3. — **Katolička nauka.**

a) D a j e s t a n j e č i s t e n a r a v i n a n e k i n a č i n m o g u ć e, k a t o l i č k a j e n a u k a, k o j u t r e b a, d a d r ž e s v i. Pijo V. osudio je g. 1567 ovu Bajevu (55.) propoziciju: »Bog ne bi bio mogao od početka stvoriti takvog čovjeka, kakav se sada rađa« (D B. 1055). Dosljedno, kontradiktorna tvrdnja, nauka naime Crkve, da je Bog mogao od početka stvoriti takvog čovjeka, kakav se sada rađa, t. j. sa svim moćima i nesavršenostima, dakako bez istočnog grijeha, jest istinita.

b) D a j e p a k s t a n j e č i s t e n a r a v i m o g u ć e n e s a m o p o a p s o l u t n o j B o ž j o j m o ć i n e g o i p o t. z v. u r e đ e n o j B o ž j o j m o ć i, t. j. u z e v š i u o b z i r s v e B o ž j e a t r i b u t e, j e s t n a u k a o p ć e n i t a i s i g u r n a.

Dokazi:

I. Stanje čiste naravi moguće je po apsolutnoj Božjoj moći.

1. — Kao što smo vidjeli, osuđena je 55. Bajeva propozicija, koja glasi: »Bog ne bi bio mogao od početka stvoriti čovjeka, kakav se sada rađa« (D B. 1055). Smisao osude zacijelo nije, da je Bog mogao stvoriti čovjeka s grijehom, s požudom, s milošću i s ostalim životnim nevoljama, u koliko su sada kazan za grijeh. Nego je smisao osude taj, da je Bog mogao stvoriti čovjeka bez darova početne pravednosti, dakle, da čovjek bude podvržen požudi, smrti i ostalim životnim nevoljama, u koliko su one nesavršenost, koja izvire iz ljudske naravi, a povrh toga da bude bez grijeha. Razlog je taj, što je propozicija bila osuđena u smislu njezina auktora Baja, koji ju je zato predlagao, jer je držao, da su darovi početne pravednosti, kojih se lišen rađa pali čovjek, pripadale nevinom čovjeku, te bi stoga stvaranje čovječje bez tih darova, kad bi se uistinu bilo dogodilo, bilo manjkavo Božje djelo.

2. — Zacijelo nema protuslovlja u tome, da Bog stvoru ne dade ništa više nego ono, što traži njegova narav. No čovječja narav ne traži ni posvećujuće milosti, ni besmrtnosti, ni slobode od požude i drugih životnih nevolja. Bog je dakle mogao stvoriti čovjeka bez svih ovih darova.

II. Stanje čiste naravi moguće je i uz uređenu Božju moć (de potentia Dei ordinata).

Navedeni katolički bogoslovi protumačili su osudu 55. Bajeve propozicije tako, da se ondje osuđuje onaj, koji bi tvrdio, da je apsolutno nemoguće Božjoj moći stvoriti čovjeka u stanju čiste naravi, a ne onaj, koji bi poricao, da je to moguće po uređenoj Božjoj moći (de potentia ordinata).

Protiv nijh ovako dokazujemo.

1. — Ako Bog ne može čovjeka stvoriti u stanju čiste naravi zbog uređene Božje moći, onda toga stanja naprosto i nikako ne može stvoriti, jer ona apsolutna moć, kojom bi Bog tobože to stanje mogao učiniti, jest stvarno ništa.

Postoji naime naprosto i apsolutno protuslovlje u tome, da bi Bog mogao činiti nešto nepravedno i neuredno. No moći nešto učiniti, što bi se protivilo pravednosti i mudrosti, znači isto, što učiniti nešto nepravedno i neuredno. Dakle nema u Bogu nikakve moći protiv Božje pravednosti, mudrosti i dobrote. U Bogu je naime isto moć, bit, volja, um, mudrost i pravednost. Stoga ništa ne može biti u Božjoj moći, što ne može biti u njegovoj volji i u umu mudrosti njegove.

2. — Stanje čiste naravi jest ono, u kojem bi ljudska narav bila imala ne samo sve ono, što nju sastavlja, i iz nje izvire i slijedi, nego i ono, što ona zahtijeva, da uzmogne bivstvovati, djelovati i postići svoj cilj. U okviru ovog pak sadržana je i providnost Božja, koja daje čovjeku one pomoći, kojima bi mogao obdržavati sav naravni zakon i tako postići svoj naravni cilj. No takvo je stanje moguće ne samo s obzirom na Božju svemoć, nego i s obzirom na Božju mudrost i dobrotu. Dakle stanje čiste naravi ne sadržava ništa, što ne bi dolikovalo Božjoj dobroti i mudrosti. Drugim riječima ono je u svakom obziru moguće.

3. — Ono, što Bog ne može učiniti zbog svoje mudrosti, svetosti, dobrote (t. j. potentia ordinata), toga on, kao što smo vidjeli, uopće ne može učiniti, jer on u svojem djelovanju ne može povrijediti ni jednog svojeg svojstva. Kad bi stoga Bog snagom jednoga svojeg svojstva, n. pr. stoga, što se nešto dolikuje, ili snagom zakona najpravednije providnosti, kako kažu Augustinovci, bio prisiljen dati

svrhunaravnu milost, onda bi milost prestala biti milost, jer bi se njezino podjeljivanje temeljilo na zahtjevu naravi. Kad pak ti teolozi tu odliku ipak zovu svrhunaravnom milošću, onda griješe u primjenjivanju pojma i definicije naravnoga i svrhunaravnoga.

4. — U enciklici o modernizmu od 8. IX. 1907. prigovara papa Pijo X. »imanentnoj apologetici«, što ne zastupa samo sposobnost i prikladnost (capacitas et convenientia) čovječju za primanje svrhunaravnih dobara, što su uz zaseban obzir učili i katolički bogoslovi, nego uči pravi i istiniti zahtjev (germana verique nominis exigentia) svrhunaravnih dobara.

5. — **Konačno:** reći, da je stanje čiste naravi nemoguće, značilo bi ustvrditi, da je Bog vezan, da čovjeka pridigne u svrhunaravni red te da ga uresi svrhunaravnim darovima. To bi pak značilo rušiti Božju slobodu.

Zbog svih navedenih razloga katolički bogoslovi općenito uče mogućnost stanja čiste naravi.

Napomene: 1. — O značenju apsolutne i redovne (uređene) Božje moći [de potentia Dei absoluta et ordinaria (ordinata)].

Dioba Božje moći na apsolutnu i redovnu ili uređenu može se uzeti u trostrukom smislu.

a) Apsolutna Božja moć zove se ona moć, koja se promatra u Bogu prije svakog slobodnog čina njegove volje. Redovna ili uređena Božja moć (ordinaria, ordinata) jest volja Božja, promatrana poslije njegove odluke stvoriti ovaj svijet i stvari, koje su na njemu, i na onaj način, na koji ih je stvorio. U ovom smislu postoji stvarno apsolutna moć u Bogu, koji može mnogo više stvoriti nego je stvorio. No ipak njegova moć stvoriti drugo, ne će biti ostvarena, jer je prema slobodnoj odluci svoje volje odlučio stvoriti samo ovaj svijet, a ne druge moguće svjetove.

U ovom značenju Božje moći stanje čiste naravi jest moguće po apsolutnoj Božjoj moći, a nije po redovnoj Božjoj moći, jer je Bog de facto odlučio stvoriti čovjeka u stanju početne pravednosti, a iza grijeha praroditelja htio je opet obnoviti i pridići sav ljudski rod u svrhunaravni red.

b) U drugom smislu zove se apsolutna Božja moć ona, po kojoj Bog nešto čini mimo općeg, zajedničkog reda stvari, a redovna ona,

kojom djeluje po općem tečaju i zakonu bića. U tom smislu kažemo, da neki akcidenti mogu bivstvovati odijeljeni od subjekta po apsolutnoj Božjoj moći, a ne po redovnoj, jer akcident traži, da bivstvuje na subjektu. Tako isto kažemo za čudesa, da se ona zbivaju po apsolutnoj Božjoj moći, a ne po redovnoj.

Jasno je, da ova jedna i druga moć u Bogu stvarno bivstvuje i uistinu se ostvaruje bilo onda, kad se zbivaju čudesa, bilo onda, kad nastaje ono, što nije čudo u strogom smislu riječi, ali ipak traži posebni zahvat Božje svemoći, kao što je n. pr. pretvorba, podržavanje sakramentalnih prilika bez subjekta.

Po ovom shvaćanju stanje čiste naarvi više je moguće po redovnoj Božjoj moći nego po apsolutnoj. Da naime Bog stvori čovjeka u stanju čiste naravi, bilo bi dosta, da se prilagodi onom redu, koji po sebi traži ljudska narav. Da pak stvori čovjeka u svrhunaravnom stanju, morao je raditi mimo onoga i nad onim, što traži ljudska narav.

c) Božja moć može se konačno uzeti i kao odmišljena i odijeljena od drugih svojstava. U tom smislu zove se apsolutna kao odlučena (soluta) i odijeljena (separata) od drugih svojstava. Redovna moć (potentia ordinaria) uzima se zajedno sa svim drugim svojstvima, s mudrošću, s dobrotom i ostalima.

Neki zovu apsolutnom moći Božju svemoć zajedno sa samom pravednošću, a redovnom — svemoć zajedno s pravednošću, mudrošću, dobrotom i drugima.

Apsolutna moć Božja u ovom trećem smislu ne postoji u Bogu, nego samo u našoj duši. Ne postoji u Bogu, jer ne postoji neko svojstvo svemoći odijeljeno od svih drugih ili možda povezano samo s pravednošću, a odijeljeno od mudrosti i dobrote. No ona postoji u našoj duši, u koliko mi snagom svoga uma režemo, siječemo, dijelimo jedno svojstvo od svih drugih te tako govorimo o jednom svojstvu odijeljeno od drugih. No ako ovo dijeljenje svojstava prenosimo na Boga, mora slijediti nešto apsurdno, jer je u Bogu svemoć Božja jedno isto s mudrošću i s dobrotom njegovom. Apsurdno je dakle reći, da je nešto moguće po samoj Božjoj moći, a nemoguće po moći zajedno s dobrotom. Štogod je naime moguće po Božjoj svemoći, moguće je i po njegovoj mudrosti i dobroti. I obratno, što je nemoguće Božjoj mudrosti i dobroti, nemoguće je i svemoći Božjoj.

2. — **Za čovjeka postoji samo jedan konačni i to svrhunaravni cilj.** S pitanjem o uzdignuću čovjeka u svrhunaravni red i o mogućnosti stanja čiste naravi nastaje pitanje, da li je stanje čiste naravi ikada postojalo, i dosljedno, da li je za čovjeka postojao naravni cilj.

a) Naravni konačni cilj razumskih stvorova stoji u savršenoj spoznaji i u ljubavi Boga, u koliko se on naravnim silama, bez svrhunaravne pomoći, može spoznati, željeti i postići, te u blaženosti, koja takvom stanju odgovara.

No razumno stvorenje, koje postigne ovaj cilj, bit će blaženo samo u nekom obziru (sec. quid). Ono postaje potpuno i naprosto savršeno i dobro samo postignućem svrhunaravnog cilja.

S v. T o m a kaže: »S obzirom na savršenost cilja čovjek može biti na dva načina savršen: na jedan način prema sposobnosti svoje naravi, na drugi način prema nekoj svrhunaravnoj savršenosti, pa se tako čovjek zove savršen naprosto (perfectus simpliciter), a na prvi način (savršen) u neku ruku (perf. sec. quid)« (De virt. a. 10 ad 1). »Za savršeno blaženstvo kaže se, da se um dovine do same biti prvog uzroka« (I—II q. 3 ad 8).

b) B o g n i j e n a j p r i j e r a z u m s k i m s t v o r o v i m a o d r e d i o n a r a v n i c i l j, a o n d a i h p r i d i g a o u s v r h u n a r a v n i r e d, n e g o j e o d m a h u s a m o m č a s u s t v a r a n j a s v o j o m s l o b o d n o m v o l j o m o d r e d i o č o v j e k a z a s v r h u n a r a v n i c i l j. P r e k r š i v š i B o ž j u z a p o v i j e d p r v i j e č o v j e k, k a o p r e d s t a v n i k l j u d s k e n a r a v i i j u r i d i č k i, p r a v n i z a s t u p n i k r o d a l j u d s k o g a, s a v r o d l j u d s k i g u r n u o u p r o p a s t, p a s e t a k o s v i (o s i m b l. D j e v i c e M a r i j e) z a č i m a j u u g r i j e h u. N o s v i, k o j i i z s t a n j a g r i j e h a h o ć e i z a ć i, t r e b a d a b u d u p r i m l j e n i u s t a n j e m i l o s t i i p o s i n a k a B o ž j i h p o d r u g o m A d a m u I s u s u K r i s t u, S p a s i t e l j u n a š e m (Trid. sj. VI. gl. 4). N i t k o d a k l e o d l j u d i n i j e b i o n i t i ć e p o o p ć e m z a k o n u B o ž j e p r o v i d n o s t i i k a d p o s t o j a t i, k o j i b i b i o p o s t a v l j e n u s t a n j e č i s t e n a r a v i i o d r e đ e n s a m o z a n a r a v n i k o n a č n i c i l j.

c) Stoga, kad je Bog čovjeka jednoć (u času stvaranja) odredio za svrhunaravni cilj, nije više prepušteno volji stvora, da za tim ciljem

teži, ili da ga zanemari. Bog naime nije čovjeka samo pozvao, nego je na nj i stavio dužnost, da uz pomoć njegove milosti provodi život, dostojan svrhunaravnog reda. Uz tu su obvezu i anđeli i ljudi tako povezani, da po svjedočanstvu Sv. Pisma svaki pada u vječno prokletstvo, koji tu dužnost zanemari.

Spasitelj n. pr. kaže: »Propovijedajte evanđelje svakom stvorenju. Koji uzvjeruje i pokrsti se, spasit će se, a koji ne uzvjeruje, osudit će se« (Mrk 16, 15 sl.).

Ovu obvezu sv. Augustin opravdano naziva obvezom naravnog prava (obligatio juris naturalis) (98). Svako naime stvorenje, budući da bitno od Boga zavisi, mora težiti za onim ciljem, koji mu je odredio Bog.

d) Naravni dakle red po sebi ne vrijedi ništa.

Naravno naime savršenstvo nije više konačni cilj, za kojim bismo kao takvim morali težiti. No naravni je red sa svojim vlastitim ciljevima od početka posvema podvrgnut svrhunaravnom redu kao sredstvo za postignuće nebeskog blaženstva. Mi dakle nemamo dvostrukog cilja, naravni i svrhunaravni, između kojih bismo mogli po volji birati, nego je naravni cilj od svrhunaravnog na neki način apsorbiran, progutan. Onaj, koji ne postigne svrhunaravni cilj, ne može postići ni naravni. Međutim već je i iz samog pojma konačnog cilja jasno, da on može biti samo jedan. Stoga, kad Bog daje takva dobra, koja su po sebi usmjerena prema naravnom cilju, daje ih zbog svrhunaravnog cilja, kao što je i sve ustanove, ženidbu, društvo, državu podredio svrhunaravnom cilju. Jednako nije čovjeku dopušteno, da bilo koji čin ili djelovanje izluči iz reda prema konačnom svome svrhunaravnom cilju, jer u tom slučaju ono djelo biva lišeno prave dobrote i vrijednosti pred Bogom. Doduše djela po naravi dobra nijesu bez svake vrijednosti, ali nijesu zaslužna za nebo.

e) Naglasivši, da za čovjeka postoji samo svrhunaravni red i svrhunaravni cilj, treba da još naglasimo neke zaključke, koji odatle slijede.

Da se postigne svrhunaravni cilj, potrebna je za duše apsolutno, iz naravi stvari, bezizuzetno posvećujuća milost. Stoga, tko te posvećujuće milosti nema, bilo svojom krivnjom ili bez svoje

(98) C. Faustum 22, 77.

krivnje, nikako ne može doći do svrhunaravnoga cilja.

U odnosu prema posvećujućoj milosti i dosljedno prema konačnom svrhunaravnom cilju možemo promatrati odraslog čovjeka i djecu.

α) Odrasao se čovjek u bogosloviji zove onaj, koji je, bilo kada, bio kod razuma. Svaki ovakav čovjek, bio kršten ili ne, prima od Boga pomoći djelujuće milosti, da njihovim utjecajem stekne opravdanje, t. j. oproštenje grijeha i milost posvećujuću te da tako dođe u nebo do svoga svrhunaravnog cilja. Za svakog odraslog čovjeka u izloženom smislu, bio on kršten ili nekršten, ne preostaje dakle konačno drugo, nego ili svrhunaravno blaženstvo (gledanje Boga) ili vječna propast u paklu.

β) Pod djecom se u bogosloviji razumijevaju one osobe, koje nikad nijesu došle k razumu.

Djeca umiru ili krštena ili nekrštena. Krštena djeca imadu posvećujuću milost i kao takva osposobljena su za svrhunaravno blaženstvo ili gledanje Boga. Ona su dakle postigla svoj konačni cilj. Djeca, koja umiru kao nekrštena, umiru u istočnom grijehu, bez posvećujuće milosti i stoga ne mogu doći u kraljevstvo nebesko i gledati Boga licem u lice i tako postići svoj konačni cilj.

Budući da je Bog postavio čovjeku samo jedan, i to svrhunaravni cilj, a ova djeca toga cilja ne postizavaju, ona se objektivno smatraju osuđenom, propalom.

No budući da ta djeca nemaju nikakvog osobnog grijeha, nego samo istočni, ne trpe ona, po općenitom mišljenju bogoslova, nikakve ni tjelesne ni duševne muke. Ona dolaze u stanje (limb), gdje Boga posredno spoznavaju i posredno ljube i uživaju ono blaženstvo, koje bi svi ljudi, i odrasli, uživali u stanju čiste naravi, kad ih Bog ne bi bio pridigao u svrhunarav (99).

Bilješka: Teškoće.

1. — Čovjek bez pomoći milosti ne može svladati strasti požude. No u stanju čiste naravi ne bi bilo nikakve pomoći milosti. Dakle u stanju čiste naravi ne bi čovjek mogao odnijeti pobjedu nad grijehom, i kao pobjednik zaslužiti nagradu blaženosti. Dakle ono je stanje bilo nemoguće.

(99) O tom ćemo više govoriti raspravljajući o posljedicama istočnog grijeha.

O.: Istina je, da pali čovjek nije bez milosti kadar svladati požar požude. No čisti čovjek, t. j. čovjek u stanju čiste naravi, bio bi imao naravnu pomoć, koja bi mu uistinu i stvarno bila dostatna, da svlada navale požude. Službu, zadaću ove pomoći vrši u sadanjem čovječjem stanju milost u bogoslovskom smislu.

2. — Nemoguće je, da spoznaju naravne religije, kakva dolikuje čovjeku, posjeduje rod ljudski izvan objave. No u stanju čiste naravi ne bi postojala nikakva pozitivna objava. Dakle u ovom stanju čovjek ne bi bio mogao polučiti svoju blaženost. Ona je dakle nemoguća.

O.: Priznajemo, da je dolična spoznaja naravne religije moralno nemoguća palom čovjeku, no ne stoji, da bi to bilo nemoguće čistom čovjeku (u stanju čiste naravi). »U sadanjem naime redu Bog je htio dostatnu spoznaju (sufficiens cognitio) ovih istina učiniti rodu ljudskom općenito (generi humano in communi) moralno mogućom ne drugim naravnim pomoćima izvan objave, nego po samoj objavi. No protivno bi bilo u stanju čiste naravi. Premda bi (tamo) prirodne sile bile iste, koje su sada, ipak bi providnost Božja u vođenju ove naravi bila druga, koja bi odgovarala preodređenom naravnom cilju, da tako postignuće cilja bude moguće naravnim pomoćima« (Franzelin, De div. trad. et script. str. 627).

3. — Čovjek je po svojoj naravi veoma nestalan, te mu je stoga potrebno neko sredstvo, da u slučaju pada uzmogne postići oproštenje grijeha. No u stanju čiste naravi ne bi bilo takvog sredstva. Dakle takvo stanje ne bi moglo postojati.

O.: Ne stoji, da u stanju čiste naravi ne bi bilo sredstva za stjecanje oproštenja grijeha, jer je »vjerojatno, da bi Bog u onom stanju bio dao čovjeku neku vrstu providnosti, po kojoj bi se i moralno mogao uščuvati od pada, osobito smrtnoga, a po kojoj bi također stekao oproštenje grijeha, ako bi činio onoliko, koliko je do njega, ili bi se obratio prema Bogu naravnom ljubavi nada sve, jer bez ove vrste providnosti čovjek bi jedva mogao biti, da ne bude bijedan« (Suarez, De ultimo fine hominis d. 15. s. 2 n. 11.). »Ne bi to bio svrhunaravni dar, kad bi Bog pod uvjetom naravnog pokajanja (sub conditione contritionis naturalis) htio u onom stanju oprostiti učinjene grijehe. Premda bi naime to pojedinim osobama bila dobrohotna dobročinstva, ne bi ona ipak nadilazila za čitavu narav naravnu providnost Božju, koja vodi čovjeka k svome naravnom cilju« (Franzelin, De div. trad. et script. str. 625).

Bartmann, I. 292; Lahousse, De Deo creante et elevante, 304—311; Huarte, De Deo creante et elevante, 375—396; Beraza, De Deo creante et elevante 223—236; Boyer, De Deo creante et elevante 327—328.; Diekamp-Hoffmann, II. 150—153.; A. Casini, Quid est homo? sive controversia de statu naturae purae (Ed. M. J. Scheeben, Moguntiae 1862); Lercher, II. 353 sl.; Janssens, VIII. 30 sl.; P. Parente, IV. 178 sl.

III. DIO

O ČOVJEČJEM PADU ILI O ISTOČNOM GRIJEHU

(DE PECCATO ORIGINALI)

PREDMET OBRADBE

Opisavši sretno stanje, u kojem su praroditelji bili stvoreni, a koje su trebali uživati i njihovi potomci, treba sada da govorimo o grijehu, po kojem su početnu pravednost i sreću izgubili i Adam i Eva i svi njihovi potomci.

Kad je Bog htio stvoriti anđeosku narav, stvorio je sve anđele zajedno s razloga, što je anđeoska narav takva, da se u njoj ne može jedan anđeo rađati od drugoga. Kad je pak htio stvoriti ljudsku narav, stvorio je samo jedan par ljudi, »muža i ženu stvorio ih« (Gen 1, 27), s razloga, jer je narav ljudska takva, da je u njoj moguće rađanje jednoga čovjeka od drugoga. Odatle slijedi, da je prvi čovjek bio na neki način sva ljudska narav, sav ljudski rod, koji će se iz njega roditi. Zato su i dobrohotni Božji darovi, čiju smo opstojnost dokazali, bili dani Adamu ne zbog njegove osobe, nego radi čitave ljudske porodice te su se imali zajedno s naravi prenositi na sve ljude, koji se rode iz Adama.

Stoga sv. oci gledaju u nevinom Adamu sav rod ljudski, podignut na svrhunaravni red milosti, a u njegovu padu pad svega roda ljudskoga u stanje grijeha. Jer »po jednom čovjeku uđe u svijet grijeh, i po grijehu smrt i tako smrt prijeđe na sve ljude, jer su u njemu svi sagriješili« (Rim 5, 12). Stoga »ako bi tko ustvrdio, da je Adamov prekršaj naškodio samo njemu, a ne i njegovu potomstvu, te da je od Boga primljenu svetost i pravednost, koju je izgubio, on samo sebi, a ne i nama izgubio; ili da je on okaljan po grijehu nepokornosti prenio na sav ljudski rod samo smrt i kazne tijela, a ne i grijeh, koji je smrt duše, n. j. i.« (Trid. sj. 5. kan. 2; D B. 789).

Iz navedenog je jasno, da se istočni grijeh uopće ispravno dijeli na osobni Adamov pragrijeh (peccatum originale originans), koji je počinjen u raju blagovanjem zabranjenoga voća, i istočni grijeh u užem, strogom smislu (pec. originale originatum), t. j. grijeh, koji svaki pojedinac prima na sebe u prvom času svoga začeća, te je on svakom pojedincu njegov vlastiti grijeh.

Iako naime čovjek u prvom času svoga začeća niti griješi niti može griješiti, ali se ipak začinje u grijehu, jer je nekoć uistinu sagriješio u onome, »u kome su svi sagriješili«(1) . Stoga se Adamov grijeh

V

V ovamo nota (1) sa strane 462

(pec. originans) odnosi prema grijehu, koji mi primamo u prvom času začeća (pec. originatum), kao aktualni grijeh ili grješni čin (pec. actuale) prema habitualnom grijehu, ili grješnom stanju. Nitko naime ne može biti u grješnom stanju (in peccato habituali), ako nije nekoć sagriješio činom ili počinio aktualni grijeh.

Nauka o istočnom grijehu jest osnovna dogma kršćanstva, jer s njome stoji i pada otkupljenje, koje je proveo Krist.

O ovoj prevažnoj nauci raspravljat ćemo u ovih pet poglavlja:

1. o pragrijehu praroditelja i o njegovim posljedicama za same praroditelje; 2. o opstojnosti istočnoga grijeha u običnom i strogom smislu riječi; 3. o biti istočnog grijeha; 4. o umnožavanju istočnoga grijeha i 5. o posljedicama istočnoga grijeha u Adamovim potomcima.

POGLAVLJE I.: O PRAGRIJEHU PRVIH LJUDI I O NJEGOVIM POSLJEDICAMA ZA PRARODITELJE

U ovom ćemo poglavlju ponajprije obrazložiti pojam grijeha i njegovu diobu, a onda dokazati, da su praroditelji u raju zemaljskom prestupivši Božju zapovijed uistinu učinili teški grijeh, te konačno iznijeti posljedice, koje je ovaj praroditeljski grijeh imao za njih same.

§ 48. POJAM I DIOBA GRIJEHA UOPĆE.

I. Pojam i definicija grijeha.

Grijeh se može uzeti u širem i u strožem smislu.

1. — **Grijeh u širem smislu (sensu latissimo)** naziva se ono, što čini, ili što je razlog, da neko biće ne postizava svrhe, radi koje bivstvuje ili djeluje. U ovom smislu govorimo o grijesima na pr. protiv logike, gramatike, znanosti, umijeća i sl.

2. — **Grijeh u strožem smislu (sensu strictiori)** pridijeva se samo anđelima i ljudima.

Ovaj grijeh uzima se preneseno (metonymice) i u vlastitom smislu (proprie).

(1) Rim 5, 12.

ovo na str. 461

a) G r i j e h, u z e t p r e n e s e n o, u z i m a s e u t r o s t r u k o m s m i s l u:

α) kao kazan za grijeh (tako u 2 Mak 12, 46, gdje se muke u čistilištu zovu grijeh: »Sveta je i spasonosna misao moliti za pokojne, da im se oproste grijesi«);

β) kao učinak grijeha (tako u Rim 6, 7, gdje Apostol smrt naziva grijehom: »Jer, koji je umro, oslobodio se grijeha«);

γ) kao žrtva za grijeh (tako u 2 Kor 5, 21: gdje sv. Pavao Kristov život na križu zove grijehom: »Jer onoga, koji nije poznao grijeha, za nas učini grijehom«).

Ovdje govorimo i ispitujemo narav grijeha, uzetog u strogom ili vlastitom smislu.

b) G r i j e h u s t r o g o m, p r a v o m i l i v l a s t i t o m s m i s l u j e s t m o r a l n o z a o č i n i l i s t a n j e.

Kaže se, da je grijeh: α) č i n i l i s t a n j e. Razlog je taj, što grijeh može biti i može se zvati samo ili neko zlo djelo, ili učinak, koji iz takvog djela slijedi. Grijeh dakle u pravom smislu ne može biti i ne može se zvati pomanjkanje, nedostatak neke savršenosti. — β) S riječju »m o r a l n o« hoćemo naglasiti dvoje: slobodu i odnos prema konačnom cilju ili svrsi. T. j. grijeh mora biti ponajprije svijesno i slobodno djelo. Nadalje grijeh je djelo, koje je u odnosu prema konačnoj svrsi, jer je svakom čovjeku zadaća, da radi za konačni svoj cilj. — γ) Time, što se grijeh naziva z a o č i n, tvrdi se, da nas odvodi od konačne svrhe, da nije u ispravnom odnosu prema našem konačnom cilju, koji je Bog.

Budući da je svaki zao čin protiv pravila ćudoređa, koja čine zakon Božji, zato se grijeh također definira i zove slobodni prekršaj Božjega zakona (libera transgressio legis Dei).

II. D i o b a g r i j e h a.

Grijeh može biti:

1. — **Teški i laki grijeh (peccatum grave (mortale) et leve (veniale).**
Teški grijeh jest čin, koji je posve (perfecte) i naprosto (simpliciter) moralno zao. Laki grijeh je onaj, koji je nepotpuno (imperfecte) ili u nekom smislu (secundum quid) moralno zao.

a) Čin je p o t p u n o (p e r f e c t e) m o r a l n o z a o, ako je učinjen potpuno slobodno, t. j. ako je učinjen s dostatnom spoznajom mo-

ralnosti objekta ili s pozornosti na okolnost, da je djelo zlo (advertentia) te s potpunim pristankom volje (consensus). Nepotpuno moralno zao čin jest, ako nije izvršen u potpunoj slobodi, t. j. ako je počinjen bilo s nepotpunim pristankom volje, bilo s nedostatnom spoznajom moralnosti objekta.

b) Naprosto (simpliciter) moralno zao jest čin, ako je u njemu sadržano posvemašnje skretanje od konačnog cilja, što biva po teškom prestupku moralnog zakona i po velikoj povredi moralnog reda u svijetu. U nekom obziru (secundum quid) zao čin jest, ako ne sadrži u sebi posvemašnje otkretanje ili odvraćanje od konačnog cilja. To biva, ako je ili neznatan predmet, ili je predmet težak, ali je ljudski čin nesavršen, i to ili zato, jer nema nedostatne spoznaje moralnosti djela (pozornosti) ili zbog nedostatka pristanka volje.

c) Prema tome teški grijeh stoji objektivno u teškom prestupku Božjega zakona i u velikoj povredi moralnog reda. Subjektivno stoji u činu volje, kojim se čovjek odriče Boga i priklanja k stvorenju.

d) Laki grijeh stoji objektivno u razmjerno malom prestupku Božje zapovijedi i lakoj povredi moralnog reda, bilo zbog neznatnosti objekta, bilo zbog nesavršenosti čina, kojeg je razlog pomanjkanje pažnje ili njena pristanka. Subjektivno stoji laki grijeh u činu volje, kojim se čovjek tako priklanja k stvorenju, da se ipak od Boga ne otkida i ne odvraća.

2. — **Aktualni i habitualni grijeh.**

Aktualni grijeh jest čin ili djelo, koje je moralno zlo. To je dakle zlo djelo, koje je neko vrijeme trajalo i prestalo. Habitualni grijeh jest moralno zlo stanje, koje kao učinak nastaje iz aktualnog grijeha. To stanje sastoji u trajanju krivnje grješnog čina. Po toj krivnji čovjek se nalazi ili u stanju okretanja i odvraćanja od Boga (in statu aversionis a Deo), ako se radi o smrtnom grijehu, ili, ako se radi o lakom grijehu, u stanju ubrojivosti čina, koji je već prošao, ali još nije opozvan. Drugim riječima habitualni grijeh jest trajni nedostatak ili manjak potrebnog odnosa čovjeka prema konačnom cilju (privatio debiti ordinis ad finem ultimum).

3. — Osobni i istočni grijeh.

Osobni grijeh jest moralno zao čin ili stanje, koji je proizveden voljom same one osobe, kojoj se taj čin ili stanje pripisuje. Istočni grijeh jest moralno zlo stanje, koje je takvo u pravom smislu, no ipak tako, da nije proizvedeno od same one osobe, kojoj je to stanje vlastito. O ovom grijehu trebamo mi sada posebice raspravljati.

Sv. Toma, De malo q. 2. a. 2; q. 7 a. 3: S. th. I—II. q. 71—80; Lercher, II. 388—389; A. Živković, Osnovno moralno bogoslovlje, 335—344.

§ 49. O POJMU HABITUALNOG I ISTOČNOG GRIJEHA NAPOSE

Prije dokazivanja opstojnosti istočnog grijeha objasnit ćemo u glavnome njegov pojam i sadržaj, a da to pravo uzmognemo, razglobit ćemo pojam habitualnog grijeha, bez čega se istočni grijeh ne da shvatiti.

I. Razlog habitualnog grijeha.

Habitualni grijeh ne smijemo zamišljati kao neku fizičku stvarnost, koja bi postojala u duši. On također nije onakvo zlo stanje, koje imade korijen u prirođenoj sklonosti, a nastaje čestim opetovanjem istih čina (navika, habitus pravus). Habitualni grijeh jest lišenje, nedostatak, pomanjkanje nužnoga ili potrebnog odnosa prema Bogu. Habitualni grijeh možemo promatrati u trostrukom smislu: psihološki, moralno i teološki.

1. — Psihološko promatranje.

Pojam habitualnog grijeha, ako ga promatramo psihološki, u koliko je naime duševna pojava, kaže dvoje: a) Upravno (in recto) označuje, da je osoba lišena, odnosno, da nema ispravnoga odnosa prema Bogu; ili označuje krivnju kao stanje (pasivni elemenat habitualnoga grijeha). b) Neupravno (in obliquo) označuje čin, koji je ono lišenje ili nedostatak ispravnog odnosa ili krivnju kao stanje proizveo kao svoj učinak (aktivni elemenat habitualnoga grijeha).

Iz ovoga slijedi, da se habitualni grijeh ili grješno stanje nikako ne može zamisliti bez odnosa ili bez obzira na slobodni grješni čin, kojim je ono proizvedeno.

2. — Moralno promatranje.

U grješnom stanju ili u habitualnom grijehu razlikujemo u moralnom smislu troje: krivnju (reatus culpae), dug ili zaslugu kazne (reatus poenae), i nužno stanje okaljanosti (reatus maculae).

Reatus, reitas = optužba, ili optuživanje uopće znači, da netko potpada pod optužbu, da se nalazi u stanju okrivljenika ili optuženoga. Izraz je uzet iz građanskoga života. Ako naime koji građanin učini djelo, koje nije u skladu sa zakonima, građanska ga vlast, da sačuva opće dobro, mora po svome pravu kazniti. Za građansku vlast s pravom kaže se, da je nad prekršiteljem potrebnoga, nužnog reda, (objektivno) rasrđena (indignata). Zato vlast imade dužnost, da od prekršitelja reda traži nešto, čime će se povrijeđeni red potpuno uspostaviti, i ujedno da vodi brigu, da se narušitelj reda uistinu popravi.

a) Krivnja (reatus culpae) u habitualnom grijehu jest stanje, koje stoji u tome, da je čovjek svojim slobodnim činima prekinuo prijateljstvo s Bogom i time Bogu nanio nepravdu. Krivnja po svojoj naravi nosi sa sobom dvoje: rađa pravednu Božju srdžbu (justa indignatio) i nužno iziskuje dostatnu zadovoljštinu za nanesenu uvredu. Krivnja ostaje sve dotle, dok čovjek novim činom volje ne uspostavi prijateljstvo Božje. Čovjek je naime grijehom svojevoljno učinio djelo, iz kojega slijedi, da je prekinuo prijateljstvo s Bogom i nanio mu nepravdu, pak je stoga opravdano u stanju krivnje sve dotle, dok to doličnom zadovoljštinom ne popravi. — Krivnja u habitualnom grijehu može se stoga definirati kao nedostatak, lišenje (privatio) ispravnog odnošaja prema Bogu, u koliko kaže nuždu, da grješnik pada pod Božju srdžbu i dade dovoljnu zadovoljštinu.

b) Dug kazne (reatus ~~culpae~~)

Čim je čovjek navukao na sebe krivnju (reatus culpae), povuklo je to za sobom, da potpada pod kaznu (reatus poenae). Zbog krivnje pripada dakle Bogu pravo, da čovjeka kazni, a za čovjeka nastaje nužda, da kaznu podnese.

U habitualnom dakle grijehu dug kazne (reatus poenae) jest samo ono lišenje ili nedostatak ispravnog odnosa prema Bogu, u koliko taj nedostatak, jer je nastao slobodnim grješnim činom, sadrži nuždu, da se čovjek podvrgne kazni.

c) L j a g a (r e a t u s m a c u l a e) u h a b i t u a l n o m g r i j e h u jest lišenje ili nedostatak ispravnog odnosa prema Bogu, u koliko on kaže i sadržava u sebi pomanjkanje moralne, ćudoredne dobrote i ljepote, koju bi čovjek morao imati. Zbog toga se čovjek Bogu ne dopada i ne mili (na njemu je odium displicentiae).

3. — Teološko promatranje.

Teološko promatranje je ono, koje razglaba habitualni grijeh prema dvostrukom redu: naravnom i svrhunaravnom, u kojem se grijeh može promatrati.

Po stanju krivnje, koja je u habitualnom grijehu, čovjek je formalno odvraćen od Boga. No grijeh se može promatrati u naravnom i u svrhunaravnom redu, pak je dosljedno, odvraćanje od Boga, koje nastaje po grijehu, razno.

U naravnom redu obraćanje čovjeka k Bogu (conversio ad Deum) ili prijateljstvo s Bogom sastoji se u naravnoj pravednosti, t. j. u ispravnom odnosu čovjeka prema Bogu, kao naravnom cilju čovječjem. Dosljedno krivnja ili habitualni grijeh (reatus culpae) u naravnom redu sastoji se u lišenju, nedostatku ove pravednosti.

U svrhunaravnom redu habitualno obraćanje k Bogu (habitualis conversio ad Deum) i po tom prijateljstvo Božje sastoji se u Božjem posinstvu. To pak posinstvo jest formalni učinak posvećujuće milosti, kojom Bog čovjeka čini dionikom svoje naravi i po tome svojim posinkom.

Kad čovjek teško sagriješi, odbacuje grješnim činom, koliko je do njega, milost posvećujuću, u koliko je po njoj čovjek obraćen k Bogu. No dosljedno Bog tu milost, u koliko je on po njoj bio obraćen prema čovjeku, za kaznu čovjeku uništava. Iz toga slijedi, da grješna krivnja (reatus culpae) ili habitualni grijeh u svrhunaravnom redu stoji u svojevoljnom lišenju i nedostatku posvećujuće milosti, proizvedenom aktualnim grijehom, t. j. nekim teškim grješnim činom.

II. O i s t o č n o m g r i j e h u.

1. — Razglabajući ovdje istočni grijeh samo uopće, k o l i k o n a m j e n a i m e p o t r e b n o z n a t i p o j a m i s a d r ž a j i s t o č n o g g r i j e h a, prije nego dokažemo njegovu opstojnost, odgovorit ćemo najprije: u č e m u j e n a j v a ž n i j e p i t a n j e ili problem s obzirom na istočni grijeh.

Pitanje ili problem jest, da li u slobodnom biću može postojati habitualni grijeh ili grješno stanje zbog grješnog slobodnog čina, koji nije učinio on sam, nego druga, tuđa osoba. Drugim riječima, pitanje je, da li netko može biti nosilac krivnje (reatus culpae) ,biti podvrgnut kazni (reatus poenae) i biti u stanju okaljanosti (reatus maculae) ne zbog svoga nego zbog tuđeg grješnog slobodnog čina.

2. — Odgovarajući na postavljeno pitanje kažemo slijedeće:

a) Nema sumnje, da to nije nikako moguće u čistom naravnom redu (in statu naturae purae).

U naravnom redu naime čovjeku pripada pravo (debitum naturae), da svojim naravnim moćima i sposobnostima uzmogne doći do svoga naravnog cilja — Boga, koga će posredno spoznati i posredno ljubiti. Nemoguće je stoga, da bi se u naravnom redu čovjek rodio, a da njegova duša sa svojim naravnim moćima i sposobnostima ne bude usmjerena prema Bogu, nego od prvog časa od njega odvraćena. Ovo navedeno obraćenje k Bogu po naravnim odlikama i sposobnostima čovječjim jest ljudskoj naravi posve prirodno, i to je njezin zahtjev (exigentia naturae).

U naravnom redu nemoguće je dakle, da postoji habitualni grijeh zbog tuđeg grješnog čina.

b) No druga je stvar, ako je čovjek uzdignut u svrhunaravni red.

U svrhunaravnom redu cilj je svrhunarav, gledanje Boga licem u lice, što nadilazi moći i zahtjeve svake naravi stvorene i stvorljive. Na takav cilj svoga života čovjek dakle nema nikakvo pravo. Da se postigne ovaj cilj, potrebna je milost posvećujuća, jer samo ona osposobljuje čovjeka za svrhunaravno gledanje Boga. Ako je dakle Bog čovjeka odredio za svrhunaravni cilj, onda nužno slijedi, da čovjek može biti obraćen k Bogu ili biti prijatelj Božji samo po milosti posvećujućoj.

Nadalje, ako je Bog podigao u svrhunaravni red i odredio za svrhunaravni cilj čitav rod ljudski, onda je očito, da je za svakog pojedinca obvezatno, da posjeduje posvećujuću milost, kojom se taj cilj postizava. Svaki pojedinac dosljedno sposoban je doći do milosti, po kojoj je čovjek u svrhunaravnom redu obraćen k Bogu, u ispravnom odnosu prema njemu, prijatelj Božji, i svijestan konačnog svrhunaravnog cilja.

Stoga onaj, koji nema milosti posvećujuće, nije pravo obraćen k Bogu, kao svrhunaravnom cilju, nego je od njega odvraćen. Nastaje sada pitanje, da li se čini nemogućim, da čovjek bude lišen milosti posvećujuće i tako u stanju odvraćenosti od Boga, dosljedno u neprijateljstvu Božjem, ili što je isto, u habitualnom grijehu, zbog grješnog čina tuđega, a ne svojega.

Velimo, da se ne čini nemogućim. Evo razloga:

Uzmimo, da je Bog pridigao u svrhunaravni red posvećujuće milosti čitav ljudski rod, no tako, da je dijeljenje milosti učinio zavisnim od vjernosti ili od nevjernosti prvoga čovjeka. T. j. da je odredio: ako prvi roditelj sagriješi, izgubit će on milost ne samo za sebe nego i za svoje potomke tako, da će se oni rađati bez milosti, dosljedno ,da će biti odvraćeni od Boga kao svoga svrhunaravnog cilja, i dosljedno, da će biti u neprijateljstvu Božjem, u grijehu. Ovakva odredba Božja ne čini se nemogućom, jer pridignuće čovjeka u svrhunaravni red čovjeku po naravi nipošto ne pripada. Zato je postignuće toga cilja Bog mogao učiniti zavisnim od uvjeta, od kojih je on htio.

Ne čini se stoga nemogućim, da u svrhunaravnom redu čovjek bude nosilac habitualnog grijeha zbog tuđe krivnje. Uvijek dakako treba imati pred očima, da se tu s jedne strane radi o dobrima, na koje čovjek nema nikakvoga prava, a s druge strane, da nitko, bez osobnog grijeha, ne bi bio lišen svoga naravnog cilja i blaženstva.

3. — Pošto postoji načelna mogućnost, nastaje pitanje, da li je Bog uistinu, de facto, čovjeka pridigao u svrhunaravni red, gdje se prijateljstvo Božje i obraćanje k Bogu ostvaruje jedino po milosti, i da li je dijeljenje te milosti u potomcima uistinu učinio zavisnim od držanja jednoga čovjeka; drugim riječima, da li se uistinu zbiva to, da se djeca rađaju u stanju odvraćenosti od Boga, neprijateljstva Božjeg zbog grješnog djela prvoga roditelja. Na to odgovaramo, da mi toga svijetlom naravnog razuma ne možemo znati.

No ono, što ne znamo iz razuma, znademo iz objave.

Mi ćemo naime iz objave dokazati, da se u sadanjem svrhunaravnom redu ljudi uistinu rađaju s krivnjom (cum reatu culpae), koja u njima postoji zbog pada ili grješnog čina prvoga roditelja Adama.

Objava nas dakle sili, kao što ćemo vidjeti, da razlikujemo dva habitualna grijeha, posve različita: osobni i baštinjeni ili istočni, koji se također zove grijeh naravi.

4. — Utvrdivši ono, što ćemo istom doskora dokazati, da naime postoji baštinjeni habitualni grijeh, treba da već sada postavimo neke opaske, koje su važne za lakše shvaćanje opstojnosti istočnog grijeha u nama.

a) Treba ponajprije da iz običnog pojma »s t a n j a k r i v n j e« (status culpae) izlučimo nešto, što se ponajviše pod tim pojmom nalazi sadržano, a što ipak, kao što smo vidjeli, nije uključeno u njegovoj biti. Kad naime kažemo »stanje krivnje«, onda obično odmah pomišljamo, da to stanje nije moguće bez nekoga sudjelovanja slobodne volje čovjeka, koji je nosilac krivnje. Mi naime nijesmo naučeni strogo razlikovati krivnju, uzetu aktivno i pasivno, ili nijesmo naučeni praviti razliku između čina, koji proizvodi stanje krivnje i samoga stanja. Zato teško shvaćamo, da bi čovjek bez svoga sudjelovanja po tuđem grješnom činu mogao biti postavljen u stanje krivnje.

b) Kod dokazivanja opstojnosti istočnog grijeha treba imati ovo na pameti: Osobnom habitualnom grijehu i nasljednom habitualnom ili istočnom grijehu ne pripada naziv grijeha u jednoznačnom nego u analognom smislu. T. j. ono, što se označuje izrazom grijeh, ne nalazi se na jednaki način u osobnom i u istočnom grijehu. U istom smislu nose oni naslov grijeha u toliko, što je jedan i drugi grijeh voljno lišenje milosti (voluntaria privatio gratiae). No vrlo se razlikuju u načinu, kako im je to lišenje voljno. U osobnom naime svrhunaravnom grijehu čovjek svojom voljom odbacuje milost, a u istočnom grijehu rađa se on lišen milosti zato, jer ju je prvi čovjek svojom voljom odbacio za čitav ljudski rod.

Ovo, što je rečeno, vrijedi u prvom redu o grijehu, u koliko je stanje krivnje (reatus culpae). No to vrijedi za nj, i u koliko označuje dugovanje kazne (reatus poenae). Kazne naime za istočni grijeh mnogo se razlikuju od kazne za osobni grijeh, kao što ćemo kasnije vidjeti.

c) Konačno kod dokazivanja opstojnosti istočnog grijeha treba imati na pameti, da dogma istočnog grijeha spada među tajne (mysteria) kršćanske vjere. On naime pretpostavlja slobodnu odluku volje Božje, za koju mi naravnim svijetlom razuma ne možemo doznati. Dakako to nije tajna u najstrožem smislu riječi. Kad smo naime jednoć iz objave saznali, da je čovjek uzdignut u svrhunaravni red, možemo donekle i pozitivno protumačiti unutarnju mogućnost istočnoga grijeha.

Bilješka: O istočnom grijehu, kao tajni.

Za opstojnost istočnoga grijeha možemo doista znati samo iz objave. Da se naime grijeh u pravom smislu riječi (peccatum proprie dictum) prenosi od prvoga roditelja na potomke, ne može se filozofski dokazati a priori, jer sve zavisi od božanske ustanove svrhunaravnoga reda, do čega ne možemo doći naravnim umovanjem a priori. No ne možemo ni a posteriori doći do zaključka, da postoji istočni grijeh, t. j. promatrajući sadanje stanje roda ljudskoga. Dokaz naime a posteriori ili pretpostavlja, da je čovjek uzdignut u svrhunaravni red ili ne. Ako ne pretpostavlja, ne može se iz sadanjega stanja za opstojnost istočnoga grijeha izvući nikakav čvrsti dokaz, jer zla, koja danas moraju ljudi trpjeti, mogu se protumačiti iz prirođene krhkosti i slaboće ljudske naravi i iz golemog mnoštva osobnih grijeha. Ako dokaz polazi s pretpostavke, da je čovjek uzdignut u svrhunaravni red, onda se, kako kažu sv. Augustin i sv. Toma, ne može čvrsto dokazati, da su zbog grijeha prvih roditelja prešle na potomke ne samo posljedice grijeha, nego i sama krivnja i kazna.

Sv. Toma, I—II. q. 81—83; I—II. q. 85—87; Lahousse, De Deo creante et elevante 341; Lercher, II. 389—391; L. Billot, De personali et originali peccato 1931, 67.

§ 50. PRARODITELJI PREKRŠILI SU ZAPOVIJED BOŽJU, KOJA IH JE TEŠKO VEZALA, TE SU SMRTNO SAGRIJEŠILI.

Baštinjeni, istočni grijeh, u kojem se svi ljudi začinju i rađaju, jest, kao što ćemo vidjeti, grješno stanje. On stoga mora potjecati od grješnog čina, pragrijeha, koji je kao slobodno djelo proizvelo ono grješno stanje. Kad bismo naime učili, da postoji grijeh naravi (peccatum naturae), a ne bismo pretpostavili, da to ćudoredno opterećenje naravi imade svoj uzrok u nekom grješnom činu, onda bismo logički zapali u maniheizam, to jest u bludnju, koja uči, da postoji zlo počelo (principium malum), koje je takvo po sebi i po naravi. U Adamovu grijehu treba razlikovati dvoje: pragrijeh, t. j. slobodno grješno djelo praroditelja (peccatum originale originans), i baštinjeni, istočni grijeh, t. j. grješno stanje (peccatum originale originatum), koje jedino može da prijeđe na potomke.

U ovom i u slijedećem paragrafu govorimo o pragrijehu ili o grješnom činu praroditelja i o posljedicama, koje je taj grijeh imao za njih.

I. Protivnici.

1. — **Oni, koji uopće poriču svaki istinski pad u raju zemaljskom.**

To su:

a) Ekstremni alegorizam, koji uči, da je grijeh, o kojem govori Geneza, učinjen u prijašnjem životu. Taj je grijeh duša učinila prije stvorenja tijela. U Genezi je samo predočen i protumačen na alegorijski način, u umjetno izvedenoj slici i predodžbi. Tako su učili manihejci, gnostici, aleksandrinci, i to i Židovi, kao Filo, i kršćani, kao Origen i origenisti.

b) Ekstremni mitizam, koji zastupaju racionalisti staroga i novoga doba, uči, da je istočni grijeh plod pjesničke mašte.

α) Po jednima svrha je ovog pjesničkog proizvoda, da se na taj način opišu i objasne nevolje svijeta. Takvo je tumačenje u starini dao Celzo Porfirije. Slično uči u novije doba Wellhausen, po kojem opis praroditeljskog pada imade svrhu predočiti ideju i objasniti misao, da je kultura grijeh, te da čovjek zbog znanja, koje stječe, mora pretrpjeti mnogo tako, da mu je ono na nesreću.

β) Po drugima svrha je navedenom pjesničkom mitu, da se izrazi čovječja težnja za razvitkom prema sve većem i općenitijem znanju i prijelazu k istinskoj slobodi.

U starini su tako učili t. zv. ofiti (ὄφις = zmija) priznavajući, da su praroditelji primili zapovijed, no primili su je zato, da njezinim prekršajem saznadu razliku između dobra i zla. Zato su ofiti štovali zmiju, jer je ona zavodeći prve ljude, dovela ih do većeg znanja i tako postala najveći dobročinitelj ljudi.

U prošlom vijeku slično je učio D. F. Strauss, a u novije doba Lessing, Kant, Schiller, Gressmann, F. Delitzsch, i mnogi modernisti, kao n. pr. Loisy. Oni općenito tvrde, da se opisivanjem praroditeljskog pada u formi mita predočuje i osvjetljuje razvitak kulture. Schiller na pr. uči, da je ono, što Crkva zove padom roda ljudskoga, najsretniji i najveći događaj u historiji roda ljudskoga (2).

(2) Isp. Katschthaler. De pec. originali n. 6. Not.

c) Ekstremni simbolizam uči, da je opisivanje pravoga pada slika ili simbol svega onog, što se dnevice u svijetu zbiva; simbol, kojim se, dakako, bez ikakvog historijskog temelja, izražava, iznosi svijest naše bijede, koja je to veća, što više težimo za većim stupnjem sreće i savršenstva.

Tako modernisti i mnogi liberalni protestanti.

2. — **Oni, koji dopuštaju istinski pad prvih ljudi, ali pripovijedanje pada ne tumače historijski.**

a) Ublaženi simbolizam i alegorizam.

Izvještaj o padu tumačili su alegorijski mnogi pristaše aleksandrijske škole, zatim sv. Ambrozije (3) i sv. Augustin.

Alegorijsko tumačenje zastupao je sv. Augustin u knjizi »De Genesi contra Manichaeos«. U knjizi pak »De Genesi ad litt.« priklanja se više literalnom tumačenju, no ne napušta alegorijskoga.

Neki su držali, da se grijeh praroditelja sastojao u preranom spolnom saobraćaju. Tako je mislio Klement Aleks. (4) i sv. Ambrozije (5). To je mišljenje i po kojega novijeg bogoslova, kao na pr. Renza (6).

Kardinal Kajetan (7) drži opisivanje pada prvih ljudi pjesničkim osvjetljenjem prekršaja, koji se je zbio samo unutra, a ne izvana. — Alegorijsko tumačenje s obzirom na zmiju ne odbija ni Isusovac Bachelet. — Jahn drži, da se u Genezi pripovijeda san Eve. Jer još nije znala, što je san, držala je, da je ono, što je sanjala, prava stvarnost i probudivši se pristala je na san slobodnom voljom.

b) Historijski fokl̲orizam uči, da biblijski opis pada prvih ljudi iznosi pučke tradicije, koje imade historijsku pozadinu. On razlikuje u izvještaju dvoje: »religijoznu jezgru« (nucleus religiosus) i »omot« (involucrum), koji je uzet iz pučkih predaja. Tako uče protestanti Lotz, König, Köberle; katolici Lagrange, Nickel, Feldmann. U ublaženom obliku zastupa tu misao i Hummelauer.

(3) De Parad. 2, 11.
(4) Strom. III. 14.
(5) De paradiso II. 11.
(6) Messopferbegriff I. 1901. 16 sl.
(7) Isp. J. M. Vosté, Card. Caietanus in V. Testamentum, praecipue in Hexaemeron, Angelicum 1935, 320 sl.

II. Nauka Crkve.

Da su praroditelji, zavedeni od đavla, prestupili zapovijed Božju i počinili teški grijeh, jest definirana nauka.

a) Koncil tridentinski je definirao, da je Adam zbog grijeha, kojim je u raju prekršio Božju zapovijed, izgubio prvotnu svetost i pravednost i navukao na se srdžbu Božju (8). No svetost se gubi i pod srdžbu Božju upada se samo po teškom grijehu.

b) Biblijska komisija 30. VI. 1909 izdala je rješenje, kojim se mora priznati literalno-historijski smisao onim činjenicama, opisanima u Genezi, koje se tiču osnova kršćanske vjere. Među tima su izbrojene ove: »zapovijed, dana čovjeku od Boga, da dokaže svoju pokornost, prekršaj Božje zapovijedi po nagovoru đavla pod oblikom zmije; izbačenje praroditelja iz onog prvotnog stanja nevinosti, obećanje budućega Spasitelja« (D B. 2123).

III. Dokazi.

1. — Iz Sv. Pisma.

Praroditelji su učinili teški grijeh u onom slučaju, ako su oni od Boga uistinu primili pravu zapovijed, ako je ta zapovijed bila teška, i ako su je oni slobodno, svojevoljno prekršili. No da je doista tako, jasno nam govori Sv. Pismo. Praroditelji su dakle prekršivši zapovijed Božju teško sagriješili.

Da gornji dokaz bude čvrst, treba samo iz Sv. Pisma pokazati, da su praroditelji uistinu od Boga primili tešku zapovijed, koju su svojevoljno prekršili. Međutim to Sv. Pismo jasno uči:

a) Praroditelji su primili pravu zapovijed.

Zapovijed je sadržana u riječima: »I zapovjedi mu govoreći... sa svakoga drveta u raju jedi; ali od drveta znanja i zla ne jedi« (Gen 2, 16, 17).

Da se u navedenim riječima radi o pravoj zapovijedi, očito je: a) iz riječi »zapovijed«. Njom se opetovano služi historijski pisac Mojsije, nju upotrebljava napastovana Eva i zmija (9), od koje ona biva napastovana; b) iz grožnje smrti, kojom se je praroditeljima zaprijetio Bog, ako prestupe njegovu zapovijed (10); c) iz drugih

(8) D B. 788.
(9) Gen 3, 1—3.
(10) Gen 2, 17.

vremenskih kazni, na koje su zbog prekršaja osuđeni Adam i Eva (11); d) iz onih mjesta Sv. Pisma, na kojima se jedenje onog ploda naziva grijehom, prekršajem, nepokornošću (12).

b) Z a p o v i j e d j e b i l a t e š k a.

Teška nije bila doduše po prirodi (ex genere), no bila je teška po svrsi, motivu i po okolnostima.

α) N j e z i n a t e ž i n a v i d i s e i z s v r h e z a k o n a.

αα) Zakon, koji je praroditeljima dan, bila je zapovijed uzdržljivosti ili uskrate (praeceptum abstinentiae). No takva uskrata nikad nije sama svrha zakonu, nego zakon traži uskratu zato, da se po njoj postigne veće dobro. Uskrata je dakle određena radi višeg dobra. U sadanjem redu svrha je uskrate ta, da se, držeći se zapovijedi o uskraćivanju, oćutna težnja (appetitus sensitivus) podvrgne i pokorava zapovijedi razuma. U stanju pak nevinosti praroditelja svrha je uzdržavanja bila, da praroditelji, koji su u raju bili postavljeni na kušnju, pokažu Bogu sinovsku pokornost i poštivanje. No iskazivati Bogu čast i pokornost jest od najvećeg značenja. Slijedi dakle, da je zapovijed, kojoj je svrha bila tako uzvišena i velika, bila uistinu velika i teška.

ββ) Svrha se zakona vidi iz samog imena ili naziva drveta »znanja dobra i zla«. Naziv »d r v o z n a n j a d o b r a i z l a«, čini se, da nema drugog značenja nego drvo, iz kojega će se moći saznati, da li čovjek hoće da bude moralno dobar, što će se očitovati pokoravanjem, ili moralno zao, što će se pokazati nepokornošću. No takva zapoviied očituje svrhu, od koje se veća ne da zamisliti. Opet dakle slijedi, da je i zapovijed, koja je imala tako veliki cilj, sama bila velika i teška.

β) T e ž i n a z a p o v i j e d i v i d i s e i z t e ž i n e k a z n e.

Kazna, kojom je Bog zaprijetio praroditeljima, i kojom ih je uistinu ošinuo, jest vrlo teška.

Sankcija naime, koja je zapovijedi dodana, bila je: »u koji god dan uzjedeš s njega, smrću ćeš umrijeti«. Na to kaže S u a r e z: »Ako se (ovo) imade razumjeti o smrti duše, kako je htio Filon, a mislio Gregorije i Euherije, (tada) se u samoj grožnji sadržava prije spome-

---

(11) Gen 3, 16—20.
(12) Gl. Rim 5, 12—19; I Rim 2, 14.

nuta smrtna težina; ako se imade razumjeti o smrti tijela (kako se doslovno mora razumjeti prema Pavlu i trid. saboru), (tada) se iz prijetnje tako teške kazne zaključuje, da je ona zapovijed vezala pod teški grijeh, i stoga su sv. oci općenito onu prijetnju tumačili o jednoj i drugoj smrti tijela i duše« (De oper. sex dierum 4, 2, 20). No težina kazne pretpostavlja težinu krivnje, koja opet može biti teška samo zato, što je zapovijed, koja je prekršena, bila teška. Jer je dakle kazna praroditelja bila teška, bila je velika i teška zapovijed, koja im je bila dana.

c) Praroditelji su prekršili Božju zapovijed u potpunoj spoznaji i promišljeno.

α) To je ponajprije očito iz velikih darova znanja i slobode od požude, koje su praroditelji posjedovali. Njihova odluka o prestupku Božje zapovijedi nije imala izvor u požudi, koja bi pretjecala razum i dizala se protiv odluke volje, nego je proistekla iz nesmetanog slobodnog razmišljanja i odluke volje. Moralni dakle čin bio je subjektivno savršen.

β) Očito je to i iz točnog opisivanja napastovanja i pada.

Sv. Pismo nam točno opisuje psihološki razvoj u duši praroditelja, kojemu je završetak bio prekršaj zapovijedi. Odatle se vidi, da je odluka praroditelja stvorena posve promišljeno i slobodno.

Jer je dakle zapovijed, dana praroditeljima, bila teška, a oni su je slobodno prekršili, očito je, da su učinili teški grijeh.

2. — ~~Dokaz~~ Iz tradicije.

a) Da su praroditelji primili od Boga zapovijed, nju prekršili i teško sagriješili, uče sv. oci izričito. Sv Augustin: Jer je dakle prezreo Boga, koji zapovijeda, koji je stvorio, koji je na svoju sliku učinio, koji je (čovjeka) postavio za poglavara svim životinjama . . ., koji je dao obilje sviju stvari i zdravlja, koji nije otešćao ni mnogima ni velikima ni teškima zapovijedima, nego je samo jednom vrlo kratkom i vrlo laganom (zapovijedi) pripomogao na korist pokornosti, kojom je ono stvorenje, kome koristi slobodno služenje, opominjao, da je on Gospodin; slijedila je pravedna osuda, da . . . mjesto slobode, za kojom je žudio, trpi tuđe i bijedno ropstvo; htijući biti mrtav duhom, tijelom će ne htijući umrijeti . . . Tkogod drži, da je ovakva osuda ili pre-

velika ili nepravedna, izmjeriti doista ne zna, kolika je bila nepravda u griješenju, gdje je bila tolika lakoća ne griješiti« (De civit. Dei 14, 15, 1; M L. 41. 422).

b) Indirektno uče sv. oci, da su praroditelji učinili teški grijeh, time, što pobijaju one, koji su poricali spasenje prvih ljudi.

Protiv enkratita i akvarija, koji su tako učili, piše sv. Irenej: »A Adam je bio svladan, oduzet od njega sav život; stoga je, kad je neprijatelj opet bio svladan, nanovo zadobio život... stoga je pisano... proždrta je smrt...; što se ne bi moglo opravdano reći, kad ne bi bio onaj oslobođen, nad kojim je prvim gospodarila smrt. Njegovo naime spasenje jest ispražnjenje smrti...« (Adv. haer. 3, 23, 7; R G. 7, 964 sl.).

Napomene:

I. Zašto je bilo praroditeljima zabranjeno jesti s drveta znanja dobra i zla?

Nije im bilo zabranjeno zato, što bi možda to bilo štetno za tijelo nego zato, jer je trebalo, da čovjek pokaže svoju pokornost i poslušnost prema Bogu.

Sv. Ivan Zlatousti kaže: »Dobrostivi naime Gospodin htijući od početka poučiti čovjeka, da je njegov Začetnik i Stvoritelj i Tvorac svega vidljivoga, koji ga je oblikovao, htio je malenom ovom zapovijedi pokazati, da je on Gospodar; i kao plemeniti gospodar, koji nekomu daje na uživanje neku veliku i divnu kuću, i ne će da uzima potpunu cijenu nego samo neki njezin dio, da mu neozlijeđeno ostane pravo vlasništva, a onaj (kome je dao na uživanje) da međutim znade, da on nije gospodar zgrade, nego da se njome služi milošću i dobročinstvom gospodara: sasvim tako je Gospodin naš, kad je sve ovo vidljivo čovjeku prepustio i učinio mu, da se kreće u raju i uživa sve, što je u njemu bilo, da ne bi malo po malo, zaveden dobrom, držao, da su stvari, koje se vide, same od sebe, i da ne bi o svojoj časti štogod previsoko mislio, zapoviedio, da se uzdržava od jednoga drveta, odredivši veliku kaznu, ako to prekrši, da uzmogne znati, da on imade gospodara, čijom će se dobrostivošću i drugim stvarima služiti« (In Gen. hom. 16, 6; M G. 53, 133).

Čovjek je naime mogao gospodstvo Božje priznati i na drugi način, i iskazivati mu pokornost vršenjem zapovijedi naravnog zakona. No u svakoj zapovijedi naravnog zakona, kojim se nešto zabranjuje, gledamo uz zabranu Božju neko zlo u samoj stvari, zbog čega upravo postoji Božja zabrana. Zato je htio Bog dati zapovijed, u kojoj se održava samo njegova volja. Zapovijed, kod čijeg će obdržavanja trebati paziti na njegovu volju ne zato, jer se zabranjuje neko djelo, koje bi po naravi bilo zlo, nego zato, da se očituje volja i prizna vlast onog, koji zapovijeda. Zato kaže sv. Augustin: »Od onog drveta, koje nije bilo zlo, odbijen je (čovjek), da obdržavanje zapovijedi samo po sebi bude njemu dobro, a prekršaj zlo. Niti mu se bolje i brižnije moglo povjeriti, koliko je zlo sama nepokornost, nego, što je zato čovjek postao krivac bezakonja, što je protiv zabrane taknuo onu stvar, koju, da je taknuo, kad mu ne bi bilo zabranjeno, nikako ne bi sagriješio. Kad se pak ono tiče, što niti bi škodilo onomu, koji tiče, kad ne bi bilo zabranjeno, niti bilo kome drugome, kad god bi se taknulo; zašto je zabranjeno, nego zato, da pokaže dobro same poslušnosti po sebi i zlo same neposlušnosti po sebi« (Gen. ad litt. 8, 13, 28; M L. 34, 383 sl.).

Da plodovi s drveta znanja dobra i zla nijesu po sebi bili škodljivi za tijelo, jasno uče sv. oci.

Sv. Augustin na pr. ovako piše: »Kad bi ono drvo bilo nešto zlo, zbog čega je Bog odbio čovjeka (od njega), onda bi se činilo, da je narav samog toga zla otrov za smrt. No jer je zasadio u raju sva drveća dobra (Gen 1, 12) onaj, koji je sve učinio vrlo dobro, nije ondje bila ikakva narav zloga« (N. dj.) — Hetzenauer In Gen 2, 27. piše: »Plodovi drveta znanja nijesu bili otrovni i smrtonosni, kako su neki sumnjali (isp. Dillmann); nego je po grijehu ušla smrt na ovaj svijet« (Rim 5, 12; 6, 23; Trid. sess. V. can. 1.).

II. O zmijinu napastovanju.

Napastovanje zmijino opisuje se u Gen 3, 1—6.

Najviše sv. otaca i bogoslova uče, da je to bila prava, naravna zmija. Razlog je taj, što se zmija, koja je zavodila Evu, ubraja među životinje zemlje: »A zmija bijaše lukavija od sviju životinja zemaljskih« (Gen 3, 2). Jer su ostale životinje na zemlji prave i naravske, slijedi, da je i zmija zavodnica bila prava zmija. Nadalje se kaže, da je zmiju zavodnicu stvorio Bog: »A zmija bijaše lukavija od sviju životinja,

koje je stvorio Bog. Ona reče ženi —« (Gen 1, 3). Konačno, da je to naravna zmija, vidi se odatle, jer kazna, kojom je Bog udario zmiju, jest kazna za pravu naravnu zmiju.

No zmiju je upotrijebio đavao, da zavede praroditelje. Onaj, koji govori i iznosi razloge, može biti samo razumno biće. Nadalje, to je očito iz ovih razloga. Đavao se u Sv. Pismu zove »zmija stara«, »ubojica od početka«, »laž i otac laži« (13). U knjizi Mudr 2, 24 kaže se: »Zavišću đavla ušla je smrt na svijet«. Đavao je dakle preko zmije govorio.

Zato sv. Augustin kaže: »Što je čudno, ako je đavlu dopušteno, da nešto radi preko zmije, kad je sam Krist dopustio, da vragovi uđu u svinje (Mt 8, 32)«? I opet: »Nije mu bilo dopušteno napastovati ženu osim po zmiji, a niti muža osim po ženi, no i u zmiji je on govorio služeći se njom kao organom, pokrećući njezinu narav na onaj način, kako je on mogao gibati, a ona se mogla gibati, da izrazi glasove riječi i tjelesne znakove, po kojima je žena mogla razumjeti volju nagovarača« (N. dj. c. 27). I opet: »Nije dakle zmija razumjela zvuk riječi, koje su iz nje nastajale prema ženi« (N. dj. c. 28). Konačno: »Stoga najrazboritijom između sviju životinja, to jest najlukavijom, tako je nazvana zmija zbog lukavstva đavlova, koji je u njoj i s nje izvršivao prevaru; kao što se mudar ili lukav zove jezik, koji giba mudri ili lukavi, da nešto mudro ili lukavo svjetuje« (N. dj. c. 29; M L. 435, 443 sl.).

Nekoji egzegete drže, da je Eva bila napastovana od đavla po zmiji, koja nije bila prava, nego fantastična, t. j. po đavlu, koji je uzeo oblik zmije. Tako je na pr. učio Kajetan, koji drži, da je pripovijedanje o zmiji alegorijsko prikazivanje unutarnje kušnje.

I. Jahn je držao, kao što smo već spomenuli, da je Eva pod drvetom zaspala i živo sanjala. No jer još nije znala razlike između sna i jave, pripovijedala je mužu san kao stvar, koja se je dogodila. No budući da nema nikakvog razloga, da se napusti literalno tumačenje Evine kušnje po zmiji, a kraj toga se među osnovnim činjenicama, koje treba tumačiti u literalno-historijskom smislu po odluci Biblijske komisije, nalazi »prekršaj Božje zapovijedi po nagovoru đavla pod oblikom zmije«, očito je, da se napastovanje po zmiji mora uzeti u literalno-historijskom smislu.

---

(13) Isp. Otkr. 12, 9; 20, 2; 2 Kor 11, 3; Rim. 16, 20; Iv. 8, 44.

III. O prikladnosti kušanja (De convenientia tentationis).

1. — **Dolikovalo je, da Bog dopusti napast, da iskuša čovjeka.** Stvoritelj naime i davatelj tolikih dobrohotnih darova s pravom je odredio, da čovjek imade priliku priznati apsolutno Božje gospodstvo. To se naime najbolje postizavalo time, da se ono, što je čovjeku naloženo i dano kao prilika, gdje će pokazati svoje štovanje i zahvalnost, bude nešto, što samo zato valja vršiti, jer je to Bog zapovijedio i naložio: »Malenom onom zapovijedi htio je pokazati svoje Gospodstvo« (In Gen. hom. 16. n. 6).

2. — **Prikladno je bilo, da napastovanje bude od đavla na način vanjskog savjetovanja i nagovaranja.** Na narav naime ljudsku, kao posljednju u redu razumnih bića, spada to, da od drugih stvorenja može biti pomagana ili priječena u svome djelovanju. Stoga, kao što se dolikovalo, da čovjek od dobrih anđela bude potican i pomagan u svome usavršenju, tako je čovjek, koji je imao biti iskušan, sasvim prikladno bio kušan od zloga duha.

3. — **Prikladno ili shodno bilo je također, da je bilo đavlu pod oblikom zmije dopušteno kušati Evu.**

Budući naime da čovjek sastoji iz tijela, prikladno je, da mu se đavao javi u tjelesnom obliku. Pred svim pak životinjama zmija je ispravno izabrana, jer je vrlo prikladna za simboliziranje, označivanje lukavstva i zavisti te stoga osude i kazne napasnika.

IV. Zašto je đavao kušao Evu, a ne Adama?

Kušao je Evu, jer je za nju znao, da lakše vjeruje, da je slabija za opiranje, zgodnija, da predobije i potkopa muževljevu dušu. Nadalje kaže sv. Bonaventura: »Đavao je pazio na to, da je žena manje mudrosti, slabije ustrajnosti, silovitijeg nastojanja (importunioris adhaerentiae). Jer je imala manje mudrosti, lakše se mogla zavesti, te je tako zavodnik đavao preko nje htio sebi učiniti pristup k mužu. Jer je bila slabije ustrajnosti, lakše se mogla oboriti, i stoga je đavao osvajač napao čovječji grad s one strane, s koje je pristup bio manje zaštićen. Jer je bila silovitijeg nastojanja, mislio je đavao, da ona, ako prva bude svladana, ne će mirovati, dok ne obori muža; stoga se kaže za ženu, da je zamka lovaca (sagenator eius), okovi su ruke njezine« (In 2 dist. 21 q. 3).

Ni Eva doduše nije imala veće sklonosti na grijeh, nego Adam, jer su oboje bili prosti ili slobodni od požude, no ipak je žena lakše mogla pasti nego muž, jer je u njemu bila narav jača, a možda i mi- lost obilnija. To potvrđuje s v. A u g u s t i n govoreći za đavla: »Započeo je naime od nižeg dijela one ljudske spone, da postepeno dođe do čitavog; nije naime držao, da muž lako vjeruje, niti da može biti prevaren tako, da sam zaluta s istine, nego tako, da popusti tuđoj zabludi« (De civ. Dei 14, 11, 2; M L. 41, 419).

Bilješka: Između praroditeljske kušnje i pada te našeg otkupljenja postoji neki određeni razmjer i sklad. To je vrlo često izraženo u liturgiji. Tako na pr. u himnu »Pange lingua«. Isto tako u pretslavlju sv. Križa (praefatio Crucis): »Jer si (vječni Bože) spas roda ljudskog postavio na drvetu križa, da odakle je nastala smrt, odande uskrsne i život, i onaj, koji je na drvetu pobijedio, da na drvetu bude i pobijeđen po Kristu Gospodinu našem«.

V. O naravi praroditeljskog grijeha.

1. — Nije bio seksualni grijeh.

Tragovi mišljenja, da je praroditeljski grijeh bi seksualne naravi, nalaze se već kod Židova. U kršćanskoj starini učili su tako, kao što smo već spomenuli, Kl e m e n t A l e k s. (14) i sv. A m b r o z i j e (15) držeći, da je grijeh prvih ljudi sastojao u preranoj, prijevremenoj upo- rabi ženidbe. Tako je učio i Z e n o o d V e r o n e (16) u 4. st., a oso- bito gnostici.

U novije doba uz neke pjesnike tumače praroditeljski grijeh u seksu- alnom pogledu teosofi, okultisti, psihoanalitici. Nadalje mnogi pro- testantski egzegete kao D e u s s e n, E h r l i c h, G ü n k e l i dr. Među katoličkim egzegetima ima ih malo, kao R e n z, R i e s s l e r, L a n d e r s d o r f e r. U novije doba predložio je seksualno tumačenje i P. M a y r h o f e r O. S. B. (17).

Po ovom Mayrhoferovu tumačenju biblijski izvještaj u Gen 1 ne govori o raju. Tu je opisano naravno stanje i naravni red, u kojem je čovjek primio zapovijed razmnožavanja. Iza toga Bog je postavio čovjeka u raj, što se pripovijeda u Gen 2, 8, 15. U raju je primio čo-

(14) Strom 3, 14: M G. 8, 1194.
(15) De parad. 2, 11; M L. 14, 279.
(16) Sermo 1, 13 (De circumcisione) 5); M L. 11, 348 sl.
(17) Der Fall des Menschen. Theologie und Glaube 28 (1936, 133—162).

vjek posebnu rajsku zapovijed, koja je stajala u zabrani rađanja. To je učinio Bog zato, jer je imao nakanu, da ustanovi ženidbu kao sakramenat rajskog stanja, t. j. da ona bude uzročni znak (signum efficax) milosti. Bog je dakle uporabu ženidbe učinio zavisnom o jednom uvjetu, koji je on odredio i postavio kao začetnik svrhunaravnog reda. Taj je uvjet stajao u tome, da se je čovjek morao uzdržavati od ženidbe kroz neko vrijeme, u kojem se je morao pripraviti za čin rađanja, koji se je prema Božjoj odluci imao vršiti kao sakramenat. Rajska zapovijed prema tomu bila je »svrhunaravska zabrana rađanja«, a grijeh praroditelja bio je rađalački čin praroditelja, koji se je protivio nekom svrhunaravnom zakonu. Da ovo svoje mišljenje uzmogne zadržati, auktor je primoran tumačiti izvještaj o raju simbolički. Po njemu naime dva drveta u raju bila bi zaista samo jedno drvo, kojim ne bi bilo ništa drugo označeno, nego samo »rađalačka snaga«. Kad bi se ova snaga bila ispravno upotrebljavala, »drvo znanja dobra i zla« postalo bi »drvo života«. — Jasno je, da se ovakvo tumačenje ne može prihvatiti, jer u cijelosti odstupa od literalno-historijskog značenja, što se protivi odluci Biblijske komisije.

Ne može se usvojiti mišljenje Klementa Aleks. i sv. Ambrozija, da grijeh praroditelja stoji u preranom ženidbenom saobraćaju. Adam je naime, čim mu je bila dovedena žena, odmah uvidio, da je Božja volja, da to bude njegova žena, majka sviju živućih.

2. — **Praroditeljski grijeh bio je u prvom redu grijeh nepokornosti,** jer je tako jasna Božja zapovijed bila dana zato, da praroditelji pokažu pokornost. »Nepokornošću jednog čovjeka mnogi postadoše grješnici« (Rim 5, 19).

3. — **Motiv pak ili korijen ove nepokornosti bila je oholost, t. j. neuredna težnja za vlastitom časti.** »Početak je svakoga grijeha oholost« (Tob 4, 4). — I doista zavodnik je ovako govorio: »Bit ćete kao bogovi znajući dobro i zlo« (Gen 3, 5). Ne može se reći, da je za napastovanje na oholost samo Eva znala. Ono je bilo poznato i Adamu barem iz pripovijedanja Evina. Povrh toga sam Bog odredivši Adamu kaznu kaže: »Evo Adam postao je kao jedan od nas znajući dobro i zlo« (Gen 3, 22).

Da je nepokornost, koja je proistekla iz oholosti, bio praroditeljski grijeh, uče također sv. oci i bogoslovi.

a) Sv. Augustin: »Onaj odbačenik (đavao) napio je čovjeku, koji je stajao, čašu oholosti; uspravio ga je na oholost onaj, koji, učinjen na sliku Božju, već je bio i nevrijedan, jer ohol. Zavodio je i nagovorio, da prezre zakon Božji i svojom vlašću oživi. A kako ga je nagovorio? Ako uzjedete, kaže, bit ćete kao bogovi« (Sermones collecti a D. Morin, Miscellanea Augustiniana t. 1. Roma 1930 s. 564).

b) Za to govori i teološki razlog. Budući naime da u praroditeljima nije bilo požude, slijedi, da je prva neurednost u ljudskoj težnji bila u tome, što je čovjek neuredno poželio neko duhovno dobro. No ne bi ga bio neuredno poželio, kad bi ga bio poželio onako i u onoj mjeri, kako je odredio Bog. Ostaje dakle, da je prvi čovječji grijeh bio u tome, što je poželio neko duhovno dobro preko određene mjere, a to spada na oholost. Odatle je očito, da je prvi grijeh prvoga čovjeka bila oholost. Stoga među više onih neurednih pokreta, koji su sudjelovali kod Adamova grijeha, koji je sastojao u prestupku zapovijedi Božje po jedenju zabranjenog voća, prvi je bio pokret oholosti ili uznošenja, ili neuredne ljubavi vlastite odličnosti, uz koji je pokret čovjek pristao po nagovoru đavla: bit ćete kao bogovi. Iz toga slijedili su drugi neuredni pokreti, koje ćemo malo kasnije spomenuti.

Ono pak duhovno dobro, za kojim se u čovjeku rodilo neuredno teženje, bila je jednakost s Bogom.

Nije čovjek doduše težio za naravnom jednakosti s Bogom, jer je vidio, da bi to bilo ludo, nego je čeznuo za sličnošću s Bogom u spoznaji i htijenju na način, koji mu nije od Boga određen. Sv. Toma kaže: »Prvi čovjek sagriješio je u prvom redu težeći za sličnošću s Bogom u spoznaji dobra i zla, kao što mu je prije prišaptala zmija, t. j., da snagom vlastite naravi odredi sebi, što bi bilo dobro, a što zlo za djelovanje, ili također, da po sebi spozna, što će mu se dogoditi dobra ili zla, a u drugom redu sagriješio je težeći za sličnošću s Bogom s obzirom na vlastitu moć djelovanja, da naime snagom vlastite naravi djeluje za postignuće blaženstva — želio je biti izjednačen Bogu, u koliko je htio uprijeti se na sebe, prezrevši red božanskog pravila« (S. th. II/ q. 163 a. 2).

Odatle je jasno, da je prvi grijeh praroditelja bila oholost.

Kad je učinjen unutarnji grijeh, izgubio je čovjek slobodu od požude i zaštitu božanske milosti, pak je stoga mogao neuredno težiti za

plodom, koji je bio »lijep za gledanje i sladak za jelo«, i Adam je mogao i iz neuredne ljubavi prema ženi učiniti grijeh.

Među bogoslovima spomenut ćemo S u a r e z a.

Dok skotisti kažu, da je p r v i n e u r e d n i p o k r e t i l i č u v s t v o u A d a m u bio preveliki osjećaj prema ženi, Suarez s drugim bogoslovima drži, da je to bila oholost, i to dokazuje ovako: Adam nije ništa sagriješio prije, nego je bila kušana Eva. Adam nije prije svoga grijeha neposredno napastovan od đavla. Adam je bio napastovan od Eve ili od đavla preko Eve, da jede sa zabranjenog stabla. Eva je pripovijedala Adamu zmijino obećanje: Otvorit će se oči vaše, i bit ćete kao bogovi znajući dobro i zlo (Gen 3, 5). Iz ovog je očito, kaže Suarez, da je prvi unutarnji Adamov grijeh bila oholost. (Isp. Suarez, De opere sex dierum l. 4, c. 3 n. 5—12). Moralna naime neurednost nalazi se prije u pokretima volje nego u pokretima oćutnog teženja, jer oćutni pokreti dobivaju svoju ćudorednost iz unutarnjeg čina volje. Među pokretima volje onaj je prvi, koji se odnosi na neki cilj, jer volju prije giba neki cilj, nego ono, što je zbog cilja. Prvi dakle neuredni čovječji pokret bio je prva sklonost i čežnja za neurednom svrhom ili ciljem.

No u smrtnom grijehu razlikujemo dvoje: priklanjanje stvorenom dobru i odvraćanje od Boga.

No stvoreno dobro, prema kojem je kao neurednom cilju bila svraćena ili obraćena volja prvoga čovjeka, zacijelo nije bilo neko osjetno dobro nego duhovno, jer u stanju nevinosti nije bilo borbe tijela protiv duha, nikakvog oćutnog poriva, kojeg ne bi pretjecalo slobodno djelovanje volje. I ovo duhovno dobro poželio je prvi čovjek neuredno. »Stoga, kaže s v. T o m a, ostaje, da je prvi čovječji grijeh bio u tome, da je neko duhovno dobro zaželio preko svoje mjere, što pripada na oholost; odatle je očito, da je prvi grijeh prvoga čovjeka bila oholost« (S. th. II.—II. q. 163 a. 1).

To potvrđuje M u d r a c kad kaže: »Početak čovječje oholosti je otpad od Boga... jer početak svakoga grijeha jest oholost...« (Crk 10, 14, 25).

VI. K o j i s u j o š g r i j e h p o č i n i l i p r a r o d i t e l j i?

a) E v a. Ona je, zavedena od đavla, učinila najprije grijeh oholosti, kojom je neuredno tražila čast. Zatim grijeh znatiželjnosti, kojim je čeznula za znanjem, koje nadilazi granice, koje je Bog odredio, la-

komosti (gula), koja ju je natjerala na jelo; nevjernosti, jer je povjerovala riječima sotone, koji je govorio protiv Boga; nepokornosti, prekršujući zapovijed Božju (S. Thom. Compend. c. 189; Isp. Suarez, De opere sex dierum 1. 4 c. 2). Eva je kraj toga zgriješila zavevši Adama.

b) A d a m nije bio zaveden od đavla, kako izričito uči s v. P a v a o (Rim 2, 14). On također nije učinio grijeh sablazni, koji je učinila žena prema riječima: »I dala je mužu da jede« (Gen 3, 4). Isto se tako drži, da Adam nije učinio grijeh nevjere

Uz ostale pak grijehe, koje je učinila Eva, Adam je još sagriješio iz neuredne ljubavi prema ženi. S v. A u g u s t i n kaže: »Kao Salamon, — tako i Adam, pošto je sa zabranjenog drveta jela zavedena žena, nije htio žalostiti onu, za koju je mislio, da bez njegove utjehe može izginuti, ako se od nje duhom odstrani... On nije svladan požudom puti, koju još nije osjetio u zakonu udova, koji se opiru zakonu duše njegove, nego iz neke prijateljske dobrohotnosti, po kojoj najčešće biva, da se vrijeđa Bog, da ne bi čovjek iz prijatelja postao neprijatelj« (De Gen. ad litt. 2, 42, 54; M L. 34 453).

Budući da je grijeh prvog čovjeka imao svoj korijen u oholosti, stoga se on katkad naziva grijeh oholosti (Crk 10, 14), a katkad grijeh nepokornosti (Rim 5, 19).

VIII. Da li je teži grijeh Adamov ili Evin?

S v. T o m a kaže, da je Adamov grijeh bio teži, ako se promatra narav i položaj osobe, jer je muž bio savršeniji od žene. Ako se pak promatra vrsta grijeha, u obojici je bio jednaki grijeh oholosti. No ako se promatra vrsta oholosti, teži je bio grijeh Eve. Razlozi su ovi: Eva je povjerovala zmiji,a ne Bogu. Nije sagriješila samo ona, nego je zavela i muža. Grijeh je mužev umanjen time, što je na grijeh pristao iz neke prijateljske dobrohotnosti, po kojoj često biva, da se Bog vrijeđa, zato, da čovjek iz prijatelja ne postane neprijatelj.

VIII. O težini grijeha praroditelja.

Bogoslovi postavljaju pitanje, da li je Adamov grijeh bio teži od sviju. Na to odgovaraju: a) U odnosu prema grijehu anđela čini se, da je

grijeh praroditelja bio manji, budući da je Eva bila zavedena od vraga (18).

b) U odnosu prema ljudskim grijesima treba reći slijedeće:

Praroditeljski grijeh bio je teži od svih ostalih ljudskih grijeha, u neku ruku, t. j. promatrajući okolnosti onih, koji griješe.

Težina grijeha naime određuje se prema vrsti grijeha i prema njegovim okolnostima. No praroditeljski grijeh bio je grijeh oholosti, jer su neuredno težili za sličnošću s Bogom. A oholost imade, kako kaže sv. Toma, »neku visinu (excellentia) nad svim grijesima« (II—II. q. 103. a. 3). Praroditeljska oholost bila je dakle osobito teška i velika. Ako dakle grijeh praroditelja određujemo po vrsti, on je bio osobito težak. Sa strane pak okolnosti k njihovu je grijehu pridošla još osobita teškoća zbog savršenosti stanja, u kojem su se nalazili. Oni su naime imali najveću lakoću, da se čuvaju grijeha, s jedne strane, jer su bili prosti od požude, a s druge strane, jer im je duša bila nadarena osobitim znanjem i prosvjetljenjem, a volja posebnom savršenošću. Osim toga oni se pokazaše posve nezahvalni prema Bogu, koji ih je obdario tolikim dobročinstvom. Kraj toga je zapovijed bila lagana te se je mogla držati bez ikakve teškoće. Stoga sv. Augustin kaže, da je Adamov grijeh bio mnogo veći, nego li mi možemo prosuditi (19), i to zbog preodličnih svojstava, koja su mu dana, zbog okolnosti, što je bio glava roda ljudskoga, i zbog posljedica, koje je grijeh imao.

No kraj toga svega praroditeljski grijeh ipak nije bio najveći po svojoj vrsti, jer u okviru oholosti postoji još jedan veći grijeh, a to je huljenje (blasphemia). Osim toga je praroditeljski grijeh bio umanjen i time, što je učinjen pod napastovanjem, koje, premda je bilo samo vanjsko, umanjuje zloću grijeha.

M. Schmaus, Katholische Dogmatik, II. 214 sl.; B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, I. 298—302; K. Fruhstorfer, Die Paradiesessünde, Linz 1929; Diekamp-Hoffmann, II. 156 sl.; B. Buselli, Qualo fuit juxta Genesim protoparentum peccatum (Lucca 1921); A. Stolz-H. Keller, Manuale theologiae dogmaticae, F. IV. s. 39 sl.; H. Mazzella, II. s. 414 sl.; Lercher, II. 396—397; Boyer, De Deo creante et elevante, 344—345; Beraza, De Deo creante et elevante, 238—247.

(19) De nuptiis et concupisc. 2, 34, 58 (M L. 44, 471).
(18) Mudr 2, 24; Iv 8, 44; Otkr 12. 19; 2 Kor 11, 3.

§ 51. PRESTUPKOM ZAPOVIJEDI, KOJA JE PRARODITELJIMA BILA DANA ZA KUŠNJU, IZGUBILI SU ONI POČETNU PRAVEDNOST, T. J. POSVEĆUJUĆU MILOST I SVE MIMONARAVNE DAROVE.

I. Protivnici.

Pelagijevci su priznavali praroditeljski grijeh, no jer su poricali, da su oni posjedovali mimonaravne darove, dosljedno su poricali, da su zbog grijeha ti darovi izgubljeni.

II. Katolička nauka, da su praroditelji izgubili milost i mimonaravne darove, jest definirana na više sabora.

Koncil u Kartagi (418.) i u Milevi (416.): »Svi biskupi ... sakupljeni na svetom kartaškom saboru odlučiše: Tkogod kaže, da je Adam, prvi čovjek, stvoren smrtnim, tako, da bi, bilo da sagriješi, bilo da ne sagriješi, umr'o u tijelu, to jest izišao iz tijela, ne za kazan grijeha, nego nuždom naravi, n. ā. i.« (D B. 101).
Sinoda u Orangeu (529.) uči izričito, da je posljedica Adamova grijeha iskvarenje duše i tijela ne samo za Adama nego i za potomke (20).

To je isto definirao i koncil u Tridentu (21).

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) Praroditelji su izgubili posvećujuću milost. U samoj Genezi to se izričito ne kaže, ali se opravdano zaključuje iz drugih mjesta Staroga i Novoga zavjeta.
α) Ez 33, 12 sl.: »Pravednik ne će moći živjeti u svojoj pravednosti. Sve će se pravednosti njegove predati zaboravi i umrijet će u bezakonju svome, koje je učinio«. Tvrdnja je prorokova najopćenitija, pa se stoga odnosi na svaki smrtni grijeh. Dosljedno odnosi se i na prvi grijeh, koji je bio težak.
β) Sv. Pavao opisuje otkupljenje po Gospodinu Isusu Kristu kao obnovu onoga stanja svetosti, koje je po Adamovu grijehu bilo izgubljeno. Ako je dakle Adam to stanje svetosti izgubio za nas, još ga je prije izgubio za sebe.

(20) Can. 1—2. D B. 174 sl.
(21) 5. Sess. D B. 788.

γ) Po katoličkoj nauci posvećujuća milost gubi se teškim smrtnim grijehom. No Adamov grijeh bio je težak. Dakle njime se izgubila posvećujuća milost.

b) Uz posvećujuću milost praroditelji su izgubili i ulivene krepošti. Budući naime da se ljudi zbog Adamova grijeha sada rađaju bez tih kreposti, očito je, da su ih i prvi ljudi izgubili zbog svoga grijeha.

c) Zbog grijeha izgubili su praroditelji mimonaravne darove, i to:

α) Slobodu od požude: »...Kad vidješe, da su goli, spletoše lišća smokvina i načiniše sebi pregače« (Gen 3, 7) ... »Poplaših se, jer sam gol, te se sakrih« (Gen 3, 10).

β) Besmrtnost: »Sa znojem lica svojega jesti ćeš hljeb, dokle se ne vratiš u zemlju, od koje si uzet; jer si prah i u prah ćeš se vratiti« (Gen 3, 19). »Po jednom čovjeku grijeh uđe na svijet i po grijehu smrt« (Rim 5, 12).

γ) Slobodu od nevolje: »Ženi reče: Umnožit ću bolove tvoje i začinjanja tvoja, s mukom ćeš rađati djecu« (Gen 3, 16). »A Adamu reče: »Prokleta zemlja u djelu tvojem, s mukom ćeš se od nje hraniti... Trnje i korov će ti rađati, a ti ćeš jesti travu zemaljsku. Sa znojem lica svoga jesti ćeš hljeb...« (Gen 3, 17—19).

d) Izgubili su ostale darove, koji su ih činili sretnima: »I otjera ga Bog iz raja raskoši« (Gen 3, 23).

e) Zbog grijeha zapali su praroditelji pod srdžbu i gnjev Božji. U Gen 3, 8 sl. prikazuju se Adam i Eva kao svijesni svoje krivnje, a Bog kao osvetnik i kaznitelj grijeha. Po sv. Pavlu »svi smo mi bili sinovi srdžbe«, i to zbog sadanjega stanja svoje naravi, u kojoj se propinjemo u željama puti i u zlim mislima. Budući da je to stanje protivno odnošaju između duha i tijela, koji je od početka Bog ustanovio, čini ono sve ljude vrijednima Božje srdžbe. Treba dakle, da je i Adam pao u ovu posljedicu grijeha. Zbog grijeha pripada Bogu pravo, da grješnika mrzi i preda ga u vječne muke.

f) Pali su u ropstvo đavolsko. Sv. Pavao zove đavla »bogom ovog vijeka« i tvrdi, da nas je Bog otkupljenjem »izbavio od vlasti tame i premjestio u kraljevstvo ljubeznoga Sina svojega« (Kol 1, 13).

2. — Iz crkvenog učiteljstva.

Svu kaznu praroditelja za njihov grijeh naveo je tridentinski sabor (s. V. c. 1): »Ako tko ne ispovijedi, da je prvi čovjek Adam, kad je zapovijed Božju u raju bio prekršio, odmah izgubio svetost i pravednost, u koju je bio stavljen (constitutus) te je po uvredi takvog prekršaja zapao u srdžbu i gnjev Božji i stoga u smrt, kojom mu je prije bio zaprijetio Bog, a sa smrću u ropstvo onoga, koji je otada imao silu smrti, te da je čitav Adam po onoj uvredi prekršaja po tijelu i duši promijenjen na gore, n. j. i.« (D B. 788).

3. — Iz crkvene tradicije.

Sv. Irenej uvodi Adama, koji govori: »Ja sam izgubio nepokornošću onu odjeću svetosti, koju sam imao od Duha Svetoga, i sad spoznajem, da sam vrijedan takvoga pokrivala (smokvina lišća), koji ne daje nikakve naslade, a ujeda i bode tijelo« (Adv. haer. 3, 23, n. 5; M G. 73, 206).

Sv. Ciprijan: »Adam, nestrpljiv protiv nebeske zapovijedi o smrtonosnoj hrani, upao je u smrt, a nije s neba primljenu milost pod čuvarom strpljivosti sačuvao« (De bono patientiae 19).

Sv. Bazilije: »Vratimo se k milosti, koja nam je od početka bila darovana, iz koje smo ispali po grijehu« (Serm. ascet. n. 1; M G. 31, 870).

Sv. Jeronim: »Jer smo od Boga stvoreni dobri i ispravni, sami smo pogrješkom pali na gore« (Adv. Jov. 1, 29; M L. 23, 251).

Napomena:

1. — Da li je Adam svojim grijehom izgubio sve svrhunaravne kreposti uključivši i vjeru?

Očito je, da su sve svrhunaravne kreposti bile sastavni dio početne pravednosti i na nju se oslanjale. Odatle bi slijedilo, da je Adam i njih izgubio gubitkom formalnog dijela početne pravednosti, naime milosti. Ali Adam je izgubivši ljubav uistinu zadržao vjeru i nadu. Ostale su te kreposti u njemu utjecajem budućeg Spasitelja, koji je već tada na neki način zapriječio, da ne propadnu. U Adamovu stanju treba stoga razlikovati dva momenta ili časa: prvi, kad je izgubio milost i ljubav, i kad se s njima počela rušiti i vjera i nada. Drugi čas, kad je to rušenje Kristovim utjecajem zapriječeno. Ovim

istim Kristovim utjecajem doskora je s pokorom oživjela u Adamu i ljubav.
U sadanjem redu iza Kristova dolaska iza gubitka milosti i po tom ljubavi, redovno ostaje vjera i nada. To se zbiva utjecajem Kristove milosti, koji je i dalje ostao u grješniku. Ali tako nije moralo biti u Adamu, kad još Krist nije bio došao na svijet.

2. — Posebne kazne Adama i Eve.

Vidjeli smo zajedničke kazne, koje su pale na oba praroditelja zbog njihova grijeha. No Adam i Eva kažnjeni su i posebice, Adam kao muž, a Eva kao žena.
a) *Kazne, kojima je kažnjena Eva, udešene su prema njezinu spolu i odgovaraju njezinoj krivnji.*
α) *Evine kazne odgovaraju njezinoj krivnji.* Ona je naime htjela biti kao božica i zavela je svog muža. Zato, jer je, sama zavedena, svoju volju nametnula mužu, osuđena je, da bude »pod vlašću muža«. Jer je mimo reda težila za nebeskom časti, naloženo joj je, da u šutnji bude kao sluškinja gospodaru: »Žena neka se na miru uči sa svakom pokornošću, ali ne dopuštam ženi, da uči, niti da vlada mužem, nego da mirno sluša« (1 Tim 2, 11—14).
β) *Evina kazna također odgovara njezinu spolu.* Eva se naime kažnjava kao žena u onome, što bi joj donosilo najveću radost. Biva naime kažnjena u materinstvu i domaćoj radosti i utjehi. U materinstvu i s obzirom na začetak i s obzirom na nošenje i s obzirom na samo rađanje. U domaćoj kućnoj utjehi i radosti, jer se ona prometnula u ropstvo. No u rađanju i u domaćem radu žena je sva i čitava. Dakle ona je kažnjena sva.
Bog je prema tome riječima: »umnožit ću bolove tvoje« lišio Evu slobode od bolova, koju je prije posjedovala, i koju bi i u buduće posjedovala, da nije sagriješila. Dakako, i da nije Eva sagriješila, postojalo bi neko gospodstvo muža i neka podložnost žene, jer to slijedi iz njihove naravi, ali bi taj odnošaj bio prožet divnom slatkoćom, ugodnošću i skladnošću.
Navodeći ovo treba napose imati na pameti bijedno ropsko stanje žene sve do Kristova dolaska. Kroz vjekove je žena stajala u ropstvu, dok nije Djevica bez bolova rodila Otkupitelja i žene i muža. No i ova kazna postala je ženi sredstvo spasenja prema Apostolovim riječima: »Ali će se spasiti (žena) rađanjem djece, ako ostane u vjeri i ljubavi i u posvećenju i čednosti« (1 Tim 2, 15).

b) A d a m j e t a k o đ e r k a ž n j e n k a z n o m, k o j a j e p r i m j e r e n a m u ž u, i k o j a o d g o v a r a n j e g o v u g r i j e h u.

α) Kažnjen je ponajprije prema svome grijehu. Oholo se je htio uzdignuti nad sebe. Zato će, evo, do smrti biti pritisnut od ropskog posla. Zaboravivši na svoje podrijetlo zaželio je božansku narav. Zato je osuđen, da se vrati, kao da nema duše, u prah, »iz kojeg je uzet«. — Protiv Božje zapovijedi htio se je hraniti drvom raskoši, zato je sada prinužden, da se služi najnižim jelima, ne da imade u njima obilnu nasladu, nego da se na najbjedniji način zasiti. — Pobunio se protiv volje Božje, pa je stoga iskusio, da se protiv njega digla materijalna priroda.

β) Kažnjen je nadalje kao muž. Kažnjen je stoga u djelu muža, koje je rad. Ono, naime, što je prije u radu bila slava i radost, postalo mu je poniženje i bol. Rad je naime onda slavan, kad ga čovjek ne treba za svoje bivstvovanje, nego po njemu i kroza nj slobodno očituje svoj um i svoju djelatnost. Veselje pak u radu imade onda, kad uspjeh odgovara djelovanju tako, da tog uspjeha ne mogu spriječiti vanjski uzroci, te kad je naslada, koja istječe iz rada tolika, koliki je rad. U Adamu pak oduzeto je sve, što je u radu spojeno sa slavom i radošću. Ponajprije zato, jer je odsele prisiljen tražiti hranu i to najnižu: »S mukom ćeš se hraniti svega vijeka svojega. Ti ćeš jesti travu zemaljsku«. Nadalje time, što će se priroda boriti protiv čovječjih nastojanja: »Trnje i korov će ti rađati«. I to trajno, dok mu sve sile ne iscrpe: »Sa znojem lica svoga jesti ćeš kruh, dok se ne vratiš u zemlju«.

Navedene nevolje trpio bi čovjek dakako i u stanju čiste naravi, ali je od njih bio oslobođen u stanju nevinosti. Stoga sada čine one značaj prave kazne, primjerene Adamovu grijehu.

No opet i ova kazna rada biva čovjeku na spasenje i po spasenju na slavu. Stoga nije čudo, da su stari narodi, koji su se odlikovali državničkom mudrošću neradinost najstrože pobijali, jer zanemarenjem rada ne samo da država biva lišena nužne pomoći i blagostanja, nego se otvaraju vrata i najrazvratnijim opačinama i manama (Egipćani, Grci, Drako, Solon, Rimljani, Židovi). Zato je s v. P a v a o izrekao veliku misao: » Ako tko ne će da radi, neka i ne jede« (2 Sol 3, 20). A poznata je i glasovita rečenica s v. B e n e d i k t a, koja je u samostanskim ćelijama oplodila tolika djela duha i umijeća: »Dokonost neprijateljica je duše — Otiositas inimica est animae« (Regul. c. 48, De opere manuum quotidiano).

3. — Da li su praroditelji činili pokoru te se tako spasili?

Da su činili pokoru i postigli Božje milosrđe, očito je iz Mudr 10, 2: »Mudrost izvela je njega (Adama) iz prekršaja njegova i dala mu snagu, da sve svlada«.

Sv. oci uče ne samo, da su praroditelji činili pokoru nego i to, da su se spasili. Tako sv. Irenej (20) naziva krivovjercima one, koji drže, da Adam nije postigao spasenje. Slično uči Tertulijan (21), Epifanije i dr. Sv. Augustin n. pr. kaže, da Crkva gotovo sva vjeruje, da je Krist došavši u pretpakao odande oslobodio Adama i Evu, premda o tom ne govore izričito kanonske knjige Sv. Pisma (22). On izričito kaže: »Kao što su dakle oni prvi ljudi poslije pravedno živjeli, stoga se opravdano vjeruje, da su po Gospodnjoj krvi od najveće kazne oslobođeni...« (De pecc. merito et remiss. 2, 34, n. 55; M L. 44, 183. R J. 1727).

Stara tradicija stavlja Adamov grob na Golgotu.

Time je izražena vjera predaje, da je Kristovo djelo otkupljenja zadovoljština za Adamov grijeh.

To je također mišljenje bogoslova. Kad je u srednjem vijeku Rupert iz Deutza (Rupertus Tuitiensis) obnovio Tacijanovu tvrdnju, da se Adam nije spasio, odlučno je protiv njega ustao Filip de Harverg. On kaže: »Što dakle crkveni učitelji, što više, kako kaže Augustin, sva Crkva o tom misli, moramo i mi misliti, jer se ne nalazi nikakav ugled Pisama, koji bi se protivio; konačno i enkratite, koji su prozvani i Tacijanci, bivaju po svjedočanstvu Augustinovu okrivljeni s krivovjerstva« (22a).

U istočnoj Crkvi slavi se svetkovina Adama i Eve u nedjelju prije Božića.

U misi sirsko-antiohijskoj spominju se Adam i Eva često među svecima.

U zapadnoj crkvi ne postoji kult praroditelja. Srednjevjekovna Crkva stavila je praroditelje preko nepoznatog auktora u svetački kalendar. U rimskom martirologiju svetkovina Adama i Eve označena je na dan 24. prosinca, da se tako naglasi najuža veza između spasenja Adamova i rođenja Spasiteljeva.

---

(20) Adv. haer 1, 31; 3, 39 (M G. 7, 690 sl.).
(21) De praescrip. haer. c. 41. (M L. 2, 56 sl.).
(22) Epist 164. c. 3. n. 6: M L. 33. 711
(22a) De salute primi hominis c. 27 (M L. [illegible] sl.).

Bilješka: O kazni zmije.

Neki drže, da se riječi, kojima je Bog prokleo zmiju (Gen 3, 14 sl.), imadu razumijevati ne o zmiji nego samo o đavlu. No i tekst i kontekst i općenito mišljenje egzegeta dokazuje, da prokletstvo Božje pada na zmiju, kao na sredstvo đavolske zloće. Prokletstvo se dakle odnosi na zmiju i na đavla. I to neposredno na zmiju, kao vidljivo sredstvo, a na đavla, kao nevidljiva čimbenika. Zašto je Bog kaznio zmiju, koja je bila samo sredstvo? Na to odgovara sv. Ivan Zlatousti: »Kao što preljubljeni otac kažnjavajući onog, koji je ubio njegova sina, uništava i razbija na mnoge komadiće mač i nož, kojim je sin njegov ubijen, na isti je način radio Bog; jer je zmija kao neki mač poslužila đavolskoj zloći, udario ju je vječnom kaznom, da po onom, što spada pod osjetila i pogled, razumijemo, u kolikoj je sramot đavao. Jer, ako je onaj, koji je služio kao sredstvo, iskusio toliki gnjev, kakvu će vjerojatno kaznu primiti đavao?«

Osuda pak Božja sadržava ovo troje: a) ona ponajprije iznosi prokletstvo, snagom kojeg se ne nalazi među životinjama nijedna, prema kojoj bi čovjek osjećao toliku odvratnost i strah kao prema zmiji; b) zatim kao kaznu ističe položaj, ili držanje tijela zmije, koje je u isto vrijeme držanje i položaj onog, koji zasijeda, i onog, koji je ponižen; c) konačno osuda Božja naglasuje, kako će zmijina hrana biti najniža i najjednostavnija. U tom je načinu življenja sačuvan značaj kazne, ako se uoče opreke između ploda sa stabla znanja dobra i zla, koji je visoko visio i bio lijep za gledanje, i najprostijih trava izmiješanih sa zemljom.

Naravno stanje zmije nije doduše ovim prokletstvom postalo gore, ali je odsada njezin način života postao znak njezina prokletstva, a Božja providnost, koja je predvidjela đavlovo napastovanje, zgodno je odabrala zmiju s njezinim načinom života kao simbol đavlovih kazni, u koje je zbog napastovanja preko zmije upao.

Ch. Pesch, III. 149—152; Boyer, De Deo creante et elevante, 345—351; B. Bartmann. 298—302; H. Mazzella, II. 416—421; L. Janssens. De homine, 433 sl.; Dieckamp-Hoffmann, II. 160—162; Lahousse. De Deo creante et elevante. 346—351, Lercher II. 395—397; Beraza, De Deo creante et elevante, 250—252; M. Schmaus, Kath. Dogm. II. 228 sl.

POGLAVLJE II.: O OPSTOJNOSTI ISTOČNOG GRIJEHA U OBIČNOM ILI STROGOM SMISLU (DE PECCATO ORIGINALI ORIGINATO)

Dosada smo raspravljali o grijehu praroditelja, u koliko je to bio čin ili djelo, koje su oni sami osobno učinili, i koje se dosljedno nikome osim njima ne može pridijevati kao vlastito. U ovom ćemo poglavlju raspravljati o opstojnosti istočnoga grijeha u običnom ili strogom smislu riječi. T. j. dokazat ćemo, da habitualni grijeh ili grješno stanje, koje je u Adamovoj duši nastalo zbog osobnog njegova grijeha, prelazi na sve ljude, koji potječu od Adama naravnim rađanjem. Iznijet ćemo najprije mišljenje protivnika opstojnosti istočnog grijeha, a onda navesti nauku kat. Crkve i dokaze, koji nju utvrđuju.

§ 52. PROTIVNICI DOGME O OPSTOJNOSTI ISTOČNOG GRIJEHA I KATOLIČKA NAUKA.

I. Protivnici.

Svima je protivnicima istočnoga grijeha zajedničko to, da u Adamovim potomcima poriču opstojnost pravoga grijeha, koji bi na njih dolazio od Adama. Neki od tih protivnika dopuštaju, da je Adam osobno učinio bilo pravi bilo nepravi grijeh, a neki opet dopuštaju, da je na potomke prešao doduše grijeh, ali ne u pravom, nego samo u prenesenom, nepravom smislu (peccatum originale originatum improprie dictum).

1. — **Oni, koji priznavaju, da je Adam učinio grijeh u prenesenom smislu, a poriču, bilo da bi Adam učinio pravi grijeh, bilo da bi kakav pravi grijeh prešao na njegove potomke.**

To su:

Manihejci, Gnostici, Priscilijanisti. Oni uče, da postoji grijeh naravi (peccatum naturae). Tijelo naime (materija), koje potječe od zloga počela, jest zlo. Duh došavši u vezu s tijelom biva okaljan. Tako je čovjek od svoga početka okaljan grijehom. No taj grijeh niti je u vezi s Adamovim pragrijehom niti s čovječjom slobodnom voljom. Zato to nije grijeh u strogom smislu, nego grijeh naravi.

2. — **Oni, koji priznavaju, da je Adam učinio pravi grijeh, ali poriču, da bi ikakav grijeh, bilo pravi, bilo nepravi, prešao na potomke.**

To su:

Preegzistencijanisti, a osobito Origen i origenisti. Oni uče, da se svaki čovjek rađa s pravim grijehom, ali to nije grijeh, koji bi od Adama prelazio na sve ljude, nego je to grijeh, koji je svaka duša osobno učinila prije tjelesnog života, dok dakle još nije bila sjedinjena s tijelom.

3. — **Oni, koji dopuštaju, da je Adam učinio pravi grijeh, no ono, što je prešlo na potomke, nije grijeh u pravom nego u prenesenom, nepravom smislu.** To su pelagijevci, Abelardo (12 v.), albigenzi, arminijanci, socinijevci, liberalni protestanti; od modernih sekti mormoni, čehoslovačka narodna crkva i t. d.
Među ovim protivnicima najznačajniji je pelagijanizam. Kod njega se razlikuju tri stadija: a) U prvom su stadiju pelagijevci učili: α) nema bitne razlike između Adama prije grijeha i čovjeka, kakav se sada rađa. β) Novorođena djeca ne dolaze na svijet ni s kakvim grijehom. Ona se stoga ne krste za oproštenje grijeha (in remissionem peccatorum), nego da uđu u »kraljevstvo nebesko« (koje je različito od »vječnog života«). γ) Adamov grijeh u raju škodio je samome njemu. δ) Smrt nije kazna za grijeh, nego »nužda naravi«, a požuda je »snaga naravi« (vigor naturae).
b) U drugom stadiju pelagijevci su, pritisnuti od katolika, dopustili: α) da Adamov grijeh nešto škodi potomcima. β) Ta šteta nije u tom, da bi potomci Adamovi samim rođenjem primali na sebe kakav grijeh. γ) Ona stoji u tome, što je Adam dao zao primjer, koji zarazno djeluje na potomke, koji Adamov grijeh nasljeduju. δ) Adamov se grijeh dakle širi ne rađanjem nego nasljedovanjem (peccatum imitatione, non propagatione transit). c) U trećem stadiju pelagijevci: α) dopuštaju, da je Adam zbog svoga grijeha umro, i da se smrt tijela rađanjem prenosi na potomke. β) No nikako nijesu dopuštali, da se rađanjem prenosi smrt duše, u čemu baš stoji grijeh u pravom smislu riječi. γ) Oni dakle govore o istočnoj kazni, koju oni metonimički zovu grijehom, jer je prouzrokovana grijehom. Priznavaju dakle istočni grijeh u prenesenom smislu (pec. originatum improprie dictum).

4. — **Panteisti i racionalisti svih vrsta, koji tvrde, da zdrav razum nikako ne može dopustiti istočnoga grijeha.**
Stoga J. A. Wegscheider († 1849), zastupnik starijeg teološkog racionalizma kaže: »Ne može dobrostivost Božja dopustiti, da se po

grijehu jednoga čovjeka iskvari i izopači sva narav ljudi; ne može ni mudrost trpjeti, da djelo, snabdjeveno od početka najodličnijim darovima, bude malo iza toga zbog vrlo lakog uzroka preobraženo u posve drugo i gore stanje; ni pravednost Božja ne dopušta, da nevini budu zbog tuđeg grijeha kažnjeni time, da im se nametne nužda grijeha« (Institutiones theol. christianae dogmaticae, § 117).

5. — **Oni, koji su priznavali istočni grijeh, ali su krivo prikazivali njegovu narav.** To su:

a) Protestanti, koji su učili, da istočni grijeh stoji u potpunom unutarnjem iskvarenju naravi, koje se osobito očituje u gubitku slobodnoga izbora. Oni su napose smatrali, da je požuda ono, što formalno čini istočni grijeh.

b) Bajevci i janzenisti stavljaju istočni grijeh formalno u zlu požudu te smatraju grijehom sve, što izlazi iz pale naravi. Odatle Bajeva rečenica: »Sva djela nevjernika su grijesi, i kreposti filozofa su mane«.

II. Nauka Katoličke Crkve.

Katolička nauka o opstojnosti istočnoga grijeha uči, da kod začetka ili rođenja svaki čovjek, koji naravnim načinom potječe od Adama (osim bl. Djevice Marije), prima na sebe pravi, unutarnji grijeh, koji je svakom pojedincu njegov vlastiti grijeh, a prenosi se na sve ljude od Adama. Ta je nauka svečano definirana. To se vidi iz osude pelagijanizma, koji je odmah u početku najoštrije osuđen. Od g. 412 do 431 održane su protiv njega na istoku i zapadu 24 sinode. Osobito treba istaknuti:

1. — **16. Sabor u Kartagi (418), odobren od pape Zozima** (23).

U 1. kan. govor je o Adamovu grijehu, kao o grijehu u pravom i potpunom smislu (de peccato originali originante proprie dicto). »Tko god kaže, da je Adam, prvi čovjek, učinjen smrtnim tako, da bi, bilo da sagriješi, bilo da ne sagriješi, umro u tijelu, t. j. izišao iz tijela, ne po zasluzi grijeha, nego nuždom naravi, n. j. i.« (D B. 101). U 2. kan. govor je o istočnom grijehu u Adamovim potomcima: »Tkogod poriče, da novorođenu djecu iz utrobi majki treba krstiti, ili

(23) Neki drže, da su kanoni ovog sabora bili već postavljeni i na 2. saboru, Milevi (g. 416.).

kaže, da se ona doduše krste za oproštenje grijeha, ali iz Adama ne primaju ništa istočnog grijeha, koji bi se kupelju preporoda opraštao... n. j. i.« (DB. 102). — Zatim: »Budući da se ne smije drukčije razumjeti ono, što kaže Apostol: »Po jednom čovjeku ušao je na svijet grijeh (i po grijehu smrt), i tako prijeđe na sve ljude, u kome svi sagriješiše« (Isp. Rim 5, 12), osim, kako je to katolička Crkva, posvuda raširena, uvijek razumjela. Zbog ovog se naime pravila vjere i djeca, koja nikakvih grijeha nijesu u sebi još mogla počiniti, zato uistinu krste u oproštenje grijeha, da se kod njih preporađanjem očisti, što su primili rađanjem« (D B. 102).

2. — **Sabor u Orangeu (529)**, kojega je kanone odobrio papa **Bonifacije II.** Kan. 2: »Ako tko ustvrdi, da je samo Adamu škodio njegov prekršaj, a ne i njegovu potomstvu, ili izjavi, da je jamačno samo smrt tijela, koja je kazna za grijeh, a ne grijeh, koji je smrt duše, prešla po jednom čovjeku na sav rod ljudski, nepravdu će učiniti Bogu protusloveći Apostolu, koji kaže: Po jednom čovjeku... i t. d.« (D B. 175).

3. — **Abelardovu** tvrdnju, »da od Adama nijesmo primili krivnje nego samo kaznu«, **osudio je koncil u Sensu** 1140 (conc. Senonense, Gallia; D B. 376).

4. — **Protiv protestantskog shvaćanja nastupio je koncil tridentinski**, koji je u dekretu (6 točaka) o istočnom grijehu iznio čitavo katoličko vjerovanje o toj istini.

U 1. dekr. govori se o Adamovu grijehu kao o prvom, početnom, istočnom grijehu (peccatum originale originans) i o njegovim posljedicama za samog Adama.

U 2. dekretu govori se već o istočnom grijehu u običnom smislu, t. j. o grijehu u Adamovu potomstvu. Oslanjajući se gotovo doslovno na sabor u Orangeu taj (2.) dekret kaže: »Ako tko ustvrdi, da je Adamov prekršaj samo njemu, a ne i njegovu potomstvu naškodio, da je on od Boga primljenu svetost i pravednost, koju je izgubio, samo sebi, a ne i nama izgubio, ili da je on, okaljan grijehom nepokornosti, prenio na rod ljudski samo smrt i tjelesne kazni, a ne i grijeh, koji je smrt duše: n. j. i., jer protuslovi Apostolu, koji kaže: Po jednom čovjeku ušao je na svijet grijeh, i po grijehu smrt, i tako smrt prijeđe na sve ljude, u kome svi sagriješiše« (Rim 5, 12).

U 3 .dekr. pobliže se označuje istočni grijeh kao jedan po postanku (origine unum), koji je svakome vlastit (unicuique proprium), i na sve prelazi rasplođivanjem (propagatione), a ne nasljedovanjem (imitatione): »Ako tko kaže, da se ovaj Adamov grijeh, koji je po podrijetlu (origine) jedan, te je, prenešen na sve rasplođivanjem (propagatione), a ne nasljedovanjem (imitatione), svakom pojedinom vlastiti, uništava ili po silama ljudske naravi ili po kojem drugom sredstvu osim po zasluzi jednog posrednika Gospodina našega Isusa Krista, koji nas je s Bogom pomirio u svojoj krvi, postavši nam pravda, posvećenje i otkup (1 Kor 1, 30), ili poriče, da se sama zasluga Isusa Krista po sakramentu krsta, koji je u crkvenom obliku ispravno podijeljen, primjenjuje tako odraslima kao i djeci, n. j. i.« Jer »nema drugog imena pod nebom danog ljudima, u kojem bismo se mi mogli spasiti« (Dj 4, 12), odakle ona riječ: »Evo, Janje Božje, što oduzima grijehe svijeta« (Iv 1, 29). I ona: »Jer, koji se god u Krista krstiste, Krista obukoste« (Gal 3, 27).

U 4. dekretu, koji je u biti opetovanje 2. kan. 16. sabora u Kartagi, opisuje se djelovanje krsta djece, kao redovnog sredstva za čišćenje od istočnoga grijeha: »Ako tko poriče, da se novorođena djeca iz majčinih utroba imadu krstiti, makar su rođena od krštenih roditelja, ili kaže, da se ona doduše krste u oproštenje grijeha, ali da ništa ne primaju od Adama istočnog grijeha, koji bi kupelju preporoda trebalo oprostiti, odakle slijedi, da se na njima forma krštenja u oproštenje grijeha smatra ne istinitom nego lažnom, n. j. i. Jer ne može se drukčije razumjeti ono, što kaže Apostol: »Po jednom čovjeku ušao je na svijet grijeh, i po grijehu smrt, i tako smrt prijeđe na sve ljude, u kome svi sagriješiše (Rim 5, 12), osim, kako je to katolička Crkva posvuda raširena uvijek razumjela. Zato se, zbog ovog naime pravila vjere iz apostolske predaje i djeca koja još nikakvog grijeha nijesu u sebi mogla učiniti, uistinu krste u oproštenje grijeha, da se u njima preporađanjem očisti, što su rađanjem primila. Ako se tko ne preporodi vodom i Duhom Svetim, ne može ući u kraljevstvo nebesko« (Iv 3, 5) (D B. 791).

U 5. dekretu govori se o stvarnom učinku krsta, koji stoji u oproštenju istočnog grijeha. Ujedno se točno označuje utjecaj požude: »Ako tko poriče, da se po milosti Gospodina našega Isusa Krista, koja se saopćuje u krstu, ne oprašta krivnja istočnog grijeha, nego kaže, da se on (grijeh) samo izbriše (»radi«) ili ne ubraja: n. j. i. U

preporođenima naime Bog ništa ne mrzi, jer ništa nema za osudu u onima, koji su uistinu ukopani s Kristom po krštenju u smrt (Rim 6, 4), koji ne žive po puti (Rim 8, 1) nego odloživši staroga čovjeka i obukavši novog, koji je po Bogu stvoren (Ef 4, 22 sl; Kol 3, 9 sl.), postali su nevini, neokaljani, čisti, bezazleni i ljubljeni sinovi Boga; baštinici naime Božji, a subaštinici Kristovi (Rim 8, 17) tako, da ih baš ništa ne zaustavlja od ulaza u nebo. Da pak u krštenima ostaje požuda ili pohota (concupiscentiam vel fomitem), ova sveta sinoda ispovijeda i drži; no ona, budući da je ostavljena za borbu, ne može škoditi onima, koji ne pristaju, i koji se po milosti Isusa Krista muški opiru. Što više, koji se valjano bore, bit će okrunjeni (2 Tim 2, 5). Za ovu požudu, koju katkad Apostol naziva grijehom (Rim 6, 12 sl), sveta Sinoda izjavljuje, da katolička Crkva nikad nije shvaćala, da se (ona) zove grijeh, koji je uistinu i u pravom smislu u preporođenima grijeh, nego zato, jer iz grijeha jest i na grijeh sklanja. Ako bi pak tko drukčije mislio, n. j. i.« (D B. 792).

U 6. dekretu od istočnog se grijeha izuzima Bl. Djevica Marija. »Izjavljuje ipak ova sveta sinoda, da nije njezina namjera zahvatiti u ovom dekretu, gdje se radi o istočnom grijehu, blaženu i neokaljenu Djevicu Bogorodicu Mariju« (D B. 792).

5. — **Zablude bajevaca i janzenista o istočnom grijehu osuđene su od pape Pija V. (1556—1572), Inocenta X. (1644—1655), Klementa XI. (1700—1721) i Pija VI. (1775—1799) (24).**

Beraza, De Deo creante et elevante, 252—258; H. Mazzella, II, 421—422; Boyer, De Deo creante et elevante, 360—362; Lercher, II, 398—410.

§ 53. OPSTOJNOST ISTOČNOG GRIJEHA DOKAZUJE SE IZ POSLANICE SV. PAVLA NA RIMLJANE 5, 12 sl.

Dogma istočnog grijeha, t. j. nauka, da se svi ljudi rađaju u pravom grijehu, koji se od Adama na pojedince prenosi rađanjem, dokazuje se u N. Z. u prvom redu navedenim tekstom sv. Pavla. Potrebno je stoga, da taj tekst donesemo u cijelosti te izložimo i objasnimo neke teškoće. Iz tako objašnjenog teksta lakše ćemo iznijeti dokaz za opstojnost dogme istočnog grijeha.

---

(24) D B 1001 sl.; 1092 sl.; 1351 sl.; 1516 sl.

I. Tekst Rim 5, 12 sl.: »Zato, kao što po jednom čovjeku uđe na svijet grijeh i po grijehu smrt, i tako smrt prijeđe na sve ljude, jer su svi sagriješili (12). Jer grijeh bijaše na svijetu do zakona, ali se grijeh ne računa, kad nema zakona (13). Ipak je vladala smrt od Adama do Mojsija i nad onima, koji ne sagriješiše prestupkom, sličnim kao Adam, koji je prilika onoga, koji ima doći (14). Ali milost nije tako kao prestupak. Jer ako prestupkom jednoga mnogi umriješe, mnogo se više izlila obilata milost Božja i dar u milosti jednoga čovjeka Isusa Krista na mnoge (15). I dar nije kao grijeh jednoga. Jer je za grijeh jednoga bio sud na osuđenje, ali milost od mnogih prestupaka oslobađa na opravdanje (16). Jer ako je za prestupak jednoga vladala smrt po jednomu, mnogo će više oni, koji primaju izobilje milosti i dar pravde, u životu vladati po jednomu Isusu Kristu (17). Zato dakle: Kao što po grijehu jednoga dođe opravdanje na sve ljude, tako i po pravdi jednoga na sve ljude opravdanje života (18). Jer kao što nepokornošću jednoga čovjeka mnogi postadoše grješnici, tako će i pokornošću jednoga mnogi postati pravednici (19). A zakon dođe uz to, da se umnoži prestupak. Ali gdje se umnožio grijeh, većma je izobilovala milost (20), da kao što je vladao grijeh u smrti, tako i milost da vlada pravdom za život vječni po Isusu Kristu Gospodinu našemu« (21).

II. Egzegetske opaske.

1. — **Što hoće sv. Pavao u navedenom tekstu naglasiti u prvom redu?** Ponajprije treba spomenuti, da apostol sv. Pavao ovdje ne uči istom po prvi puta opstojnost istočnoga grijeha, nego pretpostavlja ovdje kršćansku nauku o istočnom grijehu već kao poznatu. On naime činjenicu istočnog grijeha upotrebljava, da objasni drugu istinu, naime nuždu i općenitost otkupljenja i njegova ploda. Tražeći naime na neki način uzrok, zašto je otkupljenje nužno i općenito, promatra povijest roda ljudskoga i vraća se na početak neprijateljstva, koje je nastalo između Boga i čovjeka, te uči, da je Bog dajući, šireći i saopćujući po Isusu Kristu čovjeku pravednost i s njome povezana dobra, uzeo isti put i način, kojega se držao ljudski rod, kad je u jednom Adamu otpao od Stvoritelja. Isporeduje dakle početak i širenje milosti, stečene po Kristu, s početkom i širenjem osuđenja, uvedenog po Adamu, te pokazuje, da postoji isti odnošaj između Krista i onih, koji se vjerom iz njega rađaju za pravednost i život vječni, koji i između Adama i njegovih potomaka s obzirom na grijeh i smrt,

koja je kazna grijeha. Kao što je naime po jednom čovjeku (Adamu) grijeh ušao na svijet, i po grijehu smrt, pa je tako smrt prešla na sve, jer su svi u jednom sagriješili, tako je po drugom čovjeku (Kristu) pravednost ušla na svijet, i po pravednosti život.

Apostol dakle da objasni svoju nauku o opravdanju po jednom Kristu, navodi poredbu između Adamove neposlušnosti i Kristove poslušnosti, i između propasti, prouzročene po Adamovoj nepokornosti, i obnove, provedene po Kristu, između kraljevstva smrti po grijehu Adamovu i kraljevstva života po Kristovoj pravednosti: »Jer ako je za prestupak jednoga vladala smrt po jednomu, mnogo će više oni, koji primaju izobilje milosti i dar pravde, u životu vladati po jednom Isusu Kristu«.

Apostol dakle ne dokazuje nego pretpostavlja, da je njegovim čitateljima poznat prvi član ove poredbe. Iz toga naime, što je njegovim čitateljima bilo poznato, da je jedan Adam bio začetnik onoga grijeha, kojim se okaljani rađaju svi ljudi, htio je osvijetliti, kako iz jednoga Krista dolazi pravda, kojom svi postaju pravednici, ako hoće. Stoga je poglavita misao Apostolova ovo: kao što je po jednom čovjeku, Adamu, grijeh ušao na svijet, i po grijehu smrt, tako je po drugom čovjeku, Kristu, pravednost ušla na ovaj svijet, i po njoj život. Protaza dakle ili prvi dio ove poredbe izričito je navedena u r. 12.

2. — Gdje je u Pavlovu tekstu apodoza ili drugi dio poredbe?

Iza 12. r. prekinut je govor. Pitanje je, gdje je dakle apodoza ili drugi dio poredbe? To pitanje treba riješiti, da se iz navedenog teksta (Rim, 5, 12. sl.) uzmogne donijeti dokaz za opstojnost istočnoga grijeha. Imade više mišljenja.

a) Jedni odgovaraju, da je govor uistinu ostao anakolutski, t. j. takav, gdje je izražena samo protaza, a prepušteno je, da se apodoza nadopuni prema čitavom kontekstu. Po ovom tumačenju protaza je sadržana u r. 12., a apodoza, koju bi trebalo nadopuniti, bila bi: »Tako je po drugom čovjeku (Kristu) pravednost ušla na ovaj svijet, i po pravednosti život«.

b) Drugo mišljenje hoće, da ispoređivanje počinje već u r. 11. »Ali ne samo to, nego se hvalimo u Bogu po Gospodinu našemu Isusu Kristu, po kome smo sad primili pomirenje«. Zato, kao što po jednom čovjeku uđe na svijet grijeh ...« Po ovom mišljenju čestica z a t o (protaza) veže r. 11. i r. 12. te je postavljena zato, da upoznamo,

da je pomirenje s Kristom izvedeno kao učinak, kome je uzrok, ili prilika, bio onaj grijeh, koji je po jednom čovjeku ušao na ovaj svijet. Smisao bi dakle bio: Zato smo primili pomirenje po jednom Kristu, jer je po jednom čovjeku ušao na svijet grijeh, i po grijehu smrt. Ovo tumačenje podudara se u stvari s prijašnjim. Po jednom naime i drugom mišljenju smisao je Apostolovih riječi: kao što je po jednom čovjeku grijeh došao na svijet, tako je isto po jednom čovjeku došla pravednost, i po pravednosti život te je tako život prešao na sve ljude, u kojem su svi spašeni.

c) Treće tumačenje kaže, da se apodoza nalazi u r. 18. Protaza naime, kažu, koja je u r. 12, ponavlja se iza duge zaporke u r. 18. To ponavljanje uvodi čestica »d a k l e« (igitur). Obnovivši protazu, dodaje se apodoza, te se tako Pavlova misao nadopunjuje: »Dakle kao što po grijehu jednoga dođe osuđenje na sve ljude, tako i po pravdi jednoga na sve ljude opravdanje života«.

Ovaj način govora, kažu, nije rijedak kod sv. Pavla, koji često, kao zasut, poplavljen obiljem misli i stvari, koje hoće da istakne, započetu misao dovršava istom poslije duge zaporke, u kojoj su različite digresije.

d) Četvrto mišljenje kaže, da je apodoza, ne doduše riječima, ali u stvari, sadržana u r. 14. u riječima: »koji je prilika onoga, koji ima doći«. »Sličnost je, kaže T o l e d o, u načinu obnavljanja i uništenja ljudskog u tome, da kao što je jedan obnovio, tako je (drugi) jedan uništio ljudski rod. No Pavao nije izrazio ovaj posljednji dio sličnosti, nije naime dodao: t a k o j e p o j e d n o m č o v j e k u p r a v e d n o s t u š l a, no ipak ju je drugim riječima prikazao. Jer izloživši Adamov udio dodaje (r. 14.): »k o j i j e p r i l i k a o n o g, k o j i ć e d o ć i«, kao da kaže: tako po jednom budućem čovjeku, koji je Krist, ušla je pravednost i život u sve« (Comment. epist. ad Rom.).

e) Peto tumačenje kaže, da se i protaza i apodoza Pavlova govora nalazi u 12. r. tako, da je smisao: »Kao što je po jednom čovjeku grijeh ušao na svijet (protaza), tako je također po grijehu smrt (apodoza)«. Razlog nalazi u tome, da je čestica »e t«-i (i po grijehu . . .) stavljena mjesto »i t a« — t a k o, kao što je to, kažu, u Očenašu: »neka bude volja tvoja, kako na nebu i (et) t. j. tako i na zemlji«.

No taj smisao, kaže K o r n e l i j e, jest »posve nezgodan, da ne kažemo apsurdan«. Što naime u ovom kontekstu znači misao, da je zato (zašto konačno) po grijehu smrt ušla na svijet, kao što je po jednom čovjeku ušao grijeh?«

Potrebno je stoga uzeti jedno od prije navedenih mišljenja. No koje-god se od tih tumačenja prihvati s obzirom na sastav Pavlove rečenice i izražene misli, iz svakog se izvodi čvrsti dokaz za opstojnost istočnog grijeha. Očito je naime, da postoji navedena isporedba Adamova grijeha, koji je uzrok osude ljudi, i Kristove pravednosti, kao uzroka opravdanja ljudi.

3. — **O značenju riječi: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (r. 12.).**

a) Mnogi tvrde, da se ἐφ' ᾧ odnosi na ἀνθρώπῳ, pa čitaju: »i tako smrt prijeđe na sve ljude, »u kojem čovjeku sagriješiše«, t. j. smrt prijeđe na sve ljude, koji su u Adamu sagriješili.

Za to mišljenje vojuje prijevod Itale i Vulgate, gotovo svi latinski oci, osobito iza sv. Augustina, neki grčki oci, kao Origen, sv. Ivan Zlatousti, sv. Ivan Damašć. Prijevodi koptski i slavenski te mnogi noviji bogoslovi i egzegeti.

b) Drugi hoće, da ἐφ' ᾧ imade uzročno značenje tako, da znači isto što i διότι (propterea quod) ili ἐπὶ τούτῳ ὅτι (eo quo), zato, jer. Smisao bi dakle bio: »smrt prijeđe na sve, jer su svi sagriješili«.

Za ovo tumačenje vojuje prijevod sirski, etiopski, arapski i usvajaju ga grčki oci, gotovo svi, neki latinski oci i najviše novijih katoličkih tumačitelja Sv. Pisma.

Općenito se drži ispravnijim uzročno tumačenje s ovih razloga:

α) Prijedlog ἐπί s dativom imade uzročni smisao ne samo kod svjetovnih pisaca nego i kod sv. Pavla. Tako u Rim. 8, 3; Fil 3, 12; 2 Kor 5, 4.

β) Stari prijevodi arapski i sirski daju ἐφ' ᾧ uzročni smisao.

γ) Grčki oci i tumači, na koje se opravdano poziva Focije i drugi, općenito tumače ovo mjesto uzročno.

δ) Sam tekst traži uzročnu vezu: Gramatičko naime pravilo traži, da se relativni ᾧ, ako označuje muški rod (a u protivničkom mišljenju to mora, jer ako označuje srednji rod, onda bi ἐφ' ᾧ nužno imao uzročni smisao), mora odnositi na najbliže ime, a ne na najdalje, kao što je u ovoj rečenici ime čovjek. No nema nijednog vrlo bliza imena, na koje bi se ἐφ' ᾧ moglo odnositi. Ne može se odnositi na grijeh: peccatum ἡ ἁμαρτία, jer je on u grčkom ženskog roda. Ne može se odnositi na smrt, mors, ὁ θάνατος jer bi tada bio apsurdni smisao: naime u kojoj smrti svi sagriješiše. Ne ostaje dakle reći drugo, nego da je ἐφ' ᾧ srednjega roda, i dosljedno, da imade uzročni smisao.

ε) Konačno za ovo je tumačenje najveći broj novijih katoličkih egzegeta, koji gotovo svi navedeno mjesto tumače uzročno.

Tako Patrizi, Beelen, Palmieri, Corluy Cornely. Među bogoslovima drže ovo tumačenje nesumnjivim:

Pignataro, vjerojatnijim Murillo, Hurter, Tanquerey, Van Noort, Tepe, Lahousse, Lercher, Beraza.

Iznoseći ovo treba spomenuti, da snaga dokaza za opstojnost istočnog grijeha iz sv. Pavla nipošto ne zavisi od toga, da li se ἐφ' ᾧ tumači uzročno ili odnosno (relativno), premda treba priznati, da je u pretpostavci uzročnog tumačenja dokazivanje laglje.

4. — **O smislu r. 13. i 14.**

a) Drugi dio r. 13. može se prema grčkom originalu (μὴ ὄντος νόμου) prevesti: »A grijeh se ne računa, jer nema zakona«, a ne, kako ima Vulgata, »grijeh se nije računao, jer nije bilo zakona (Peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset). Za smisao je ipak svejedno, koje se čitanje uzima. Po grčkom naime čitanju izričito se postavlja načelo, da se grijeh ne računa, gdje nema zakona, a dosljedno tomu izvodi se zaključak: da se prije zakona grijeh nije računao. U Vulgatinu pak čitanju izričito se tvrdi ovaj zaključak, a načelo se pretpostavlja.

b) S obzirom na r. 14:

α) Ponajprije treba naglasiti, da je iz r. 14. jasno da je riječima »po jednom čovjeku« u r. 12. označen Adam. To se međutim izričito kaže u 1 Kor 15, 21—22: »Jer budući da po čovjeku dođe smrt, i po čovjeku dođe uskrsnuće od mrtvih. Jer kako u Adamu svi umiru, tako će i u Kristu svi oživjeti«. Upravo je začudno stoga, kako su neki pod »jednim čovjekom« u r. 12. mogli razumjeti Evu.

β) Treba nadalje s obzirom na r. 14. spomenuti, da u nekim kodeksima nema čestice ne, non, μή. Znam, kaže sv. Augustin, da najveći dio latinskih kodeksa ovako imade: »Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen in eos, qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae — Vladala je smrt od Adama do Mojsija nad onima, koji su sagriješili prestupkom sličnim kao Adam«. Grčki pak kodeksi, odakle je prijevod učinjen na latinski jezik, svi ili gotovo svi, imadu ono, što sam ja prvi postavio« (De pecc. mer. et remiss. l. 1, c. 2 n. 13; M L. 44, 156).

No da se ta čestica nikako ne može ispustiti, dopuštaju svi, ne samo katolici, nego i protestanti. Ona se naime nalazi u svim grčkim, u najodličnijim latinskim kodeksima (kao što n. pr. C. amiatinus, claromontanus, sangermanensis, codex s. Pauli), te u prijevodima sirskom, arapskom, etiopskom, zatim u Itali i u Vulgati. Imadu je također gotovo svi istočni i zapadni oci. Nju konačno traži i sam kontekst. Apostol naime iz općenitosti grijeha zaključuje na općenitost smrti. Kad bi se stoga ispustile čestice n e, n o n, bio bi smisao: tako je općenito kraljevstvo smrti, da je vladalo i nad onima, koji su aktualno (osobno) sagriješili. Značilo bi dakle, kao da su oni, koji k istočnom grijehu dodadu osobni, manje vrijedni smrti.

c) N a v e v š i o v e o p a s k e s o b z i r o m n a t e k s t r. 13. i 14. t r e b a d a o d r e d i m o s m i s a o s p o m e n u t i h r e d a k a.

α) U 12. r. kazao je Apostol, da svi ljudi umiru zbog Adamova grijeha, jer su ovim grijehom svi sagriješili. No da tko ne kaže, da ljudi možda umiru, ne radi Adamova grijeha, nego radi svojih osobnih, vlastitih grijeha, Apostol skreće pažnju čitatelja na ono vrijeme, kad još nije bilo Mojsijeva zakona, koji je poslije odredio, da se grješnici određene vrste kažnjavaju smrću. Do Mojsijeva zakona bio je samo naravni zakon, koji nije za svoje prestupnike određivao kazne smrti, a ako je nije određivao, onda kazna smrti nije mogla biti primijenjena (jer se grijeh ne računa, ne ubraja, dok nema zakona). No u ono doba, od Adama naime do Mojsija, ljudi su bez sumnje osobno griješili. Ali jer nije bilo zakona, koji bi grijeh zabranjivao pod kaznu smrti, njihovi se grijesi nijesu uračunavali za smrt. Budući pak, da je tada unatoč toga smrt općenito vladala, slijedi, da smrt nije kazna za osobne grijehe, nego za grijeh naravi. Osim toga kroz sve to vrijeme smrti su bili podvrgnuti ne samo oni, koji su sagriješili prestupkom, sličnim Adamovu, t. i. osobnim grijehom, nego i oni, koji nikad nijesu osobno sagriješili. Apostol ne kaže, koji su to, no očito je, da su to djeca i trajni luđaci, koji slično kao Adam, t. j. osobno, ne mogu sagriješiti. Očito je dakle, d a s v i u m i r u z a t o, j e r s u s v i u A d a m u s a g r i j e š i l i (r. 14.), i l i s m r t j e k a z n a z a i s t o č n i g r i j e h.

β) Pod onima, koji ne sagriješe prestupkom, sličnim Adamovu (r. 14.), mogu se razumjeti ne samo oni, koji nijesu osobno sagriješili, nego i svi drugi ljudi, kojima nije bila naložena kao Adamu zapovi-

jed, koja je vezala pod prijetnjom smrti. I stoga, premda osobno griješe, ipak ne griješe grijehom nepokornosti, koji je sličan grijehu, koji je učinio Adam. Dosljedno opet oni ne umiru zbog osobnog grijeha, nego zbog Adamova grijeha, kojim su sagriješili svi ljudi.

γ) Grijeh, o kojem Apostol govori u r. 13. i 14., nije onaj isti, o kojem govori u r. 12.

Razlog je očit. Grijeh naime iz r. 12. okaljao je sve ljude. One naime, na koje je prešla smrt. Grijeh naprotiv, o kojem je govor u r. 13. i 14., nije grijeh svih nego samo nekojih.

U r. 13. i 14. radi se naime o aktualnim grijesima, koji nijesu učinjeni od onih, koji nijesu sagriješili grijehom sličnim Adamovu, t. j. osobno, a to su u prvom redu djeca. Radi se dakle u r. 13. i 14. o osobnim grijesima, koji su bili prije Mojsijeva zakona.

Da se u r. 12. te 13. i 14. ne radi o istom grijehu, vidi se i odatle, što u r. 12. Apostol navodi grijeh pridavajući mu član (ἡ ἁμαρτία), dok je u r. 13. govor o grijehu bez člana ἁμαρτία.

No stoga, što nije isti grijeh u r. 12. i 13., dokaz za istočni grijeh nije slabiji nego jači.

Ako je naime u r. 13. i 14. govor o aktualnim, osobnim grijesima, kojih ne počinjaju svi, ako je kraj toga smrt kazna za grijeh, onda jer svi ljudi umiru, slijedi, da su svi počinili neki grijeh, koji nije aktualni grijeh pojedinaca, nego istočni.

d) Što je sv. Pavao razumijevao pod riječju ἐλλογεῖται = imputabatur, = računa se?

Riječ ἐλλογεῖν sinonimna je riječi [illegible]. Latinski se ispravno prevodi s: imputare, hrvatski: uračunati. No nije tako jasno, zašto se, ili, u što se prema govoru sv. Pavla (r. 13.) grijeh nije uračunavao ili ubrajao?

No i ako to nije jasno iz samih riječi, ipak se smisao vidi iz čitavog konteksta. Grijeh naime nije Bog uračunavao u kaznu tjelesne smrti, jer još nije bilo zakona, koji bi tjelesnu kaznu smrti bio odredio za grješnike.

e) Konačno treba spomenuti, da Apostol govoreći o smrti, koja je dana za kaznu grijeha, razumijeva smrtnost ili dužnost, nuždu umrijeti (debitum mortis), a ne toliko samu smrt. Razlog je očit. On naime kaže, da je zbog jednog čovjeka smrt na sve prešla (εἰσῆλθεν, intravit). No smrt, očito je, nije mogla prijeći na sve ljude, koji još

ni ne bivstvuju, jer u tom slučaju ne bi osim prvog čovjeka nitko drugi mogao više postojati. Razložito je dakle značenje to, da su svi primili smrtnost, po kojoj se svi Adamovi potomci rađaju kao smrtni, s obvezom umrijeti, zbog čega zbiljski i umiru, osim dakako, ako je tko posebnom povlasticom od toga zakona izuzet.

Dokaz:

Iznijevši navedene opaske dokazujemo opstojnost istočnog grijeha iz Rim 5. 12, sl. na ovaj način:

Dogma o istočnom grijehu sadržava ove istine:

1. — Od rođenja (začeća) postoji grijeh na svakom i pojedinom čovjeku. Izuzetak su samo oni, za koje je to posebice objavljeno.

2. — Taj grijeh tako pripada svakome čovjeku, da je on njemu nešto vlastito i unutarnje.

3. — Taj grijeh jest pravi, istinski grijeh (peccatum proprie dictum), a ne u prenesenom smislu.

4. — Taj grijeh je na ljudima zbog Adamova prestupka, a ne zbog osobnih prekršaja.

5. — Taj grijeh prelazi na sve ljude rađanjem. No sve ovo uči sv. Pavao u poslanici na Rimljane 5, 12.—21. Iz sv. Pavla Rim 5, 12.—21. dokazuje se dakle opstojnost istočnog grijeha. Zaključak je jasan, samo treba pokazati, da su u Rim 5, 12.—21. uistinu sadržane i istaknute sve one istine, koje spadaju na bit istočnog grijeha.

To ćemo sada dokazati redom:

1. — Grijehom su okaljani svi Adamovi potomci.

a) Prema sv. Pavlu grijeh je prešao na sve one, na koje je prešla smrt (r. 12.). No smrt je prešla na sve Adamove potomke (r. 14. i 15.). Dakle grijeh je prešao na sve. — b) Umiru i oni, koji nijesu sagriješili osobnim grijehom poput Adama. No smrt je kazna za grijeh. Slijedi odatle, da su grijehom okaljani i oni, koji nijesu učinili osobnog prekršaja. c) Prema r. 12. smrt je prešla na sve, jer su svi sagriješili, t. j. grijeh je razlog smrti u pojedincima. No ne bi mogao biti razlog smrti u pojedincima, kad ga u pojedincima ne bi bilo. Grijeh je dakle na svima.

2. — **Adamovi potomci okaljani su iznutra, u duši, grijehom, koji je svakomu vlastit.**

a) Grijeh, o komu govori s v. P a v a o, kalja pojedinca na onaj način, na koji na nj dolazi i na njemu ostaje pravednost Kristova (r. 17., 18., 19.). No Kristova pravednost, koju čovjek prima, jest nešto unutra, u duši pravednika. Nama se naime ne ubraja ili ne uračunava izvana ona pravednost, kojom je sam Krist pravedan, nego se mi po milosti iznutra obnavljamo. Grijeh dakle, koji je na svima, jest njima unutarnji i vlastiti. — b) Pravednost Božja ne dopušta, da tko bude kažnjen i osuđen zbog tuđeg grijeha. No kazna (smrt) je na svima. Dakle i grijeh je na svima. — c) Prema r. 19. pojedinci p o s t a d o š e (constituuntur; κατεστάθησαν) grješnici. No nijesu mogli postati grješnici, ako grijeh nije uistinu u njima.

3. — **Onaj grijeh jest pravi grijeh, u vlastitom, a ne u prenesenom, metaforičkom smislu.**

To slijedi: a) iz čitave Pavlove perikope: Od r. 12. do konca s v. P a v a o ne objašnjava i ne razlaže drugo nego bit i način pomirenja ljudi s Bogom. No pomirenje treba samo onaj, koji je neprijatelj Božji, predmet Božje mržnje, otkrenut, odvraćen od Boga, okaljan grijehom u pravom smislu. Svi su dakle ljudi okaljani grijehom u pravom, vlastitom smislu. — b) Iz protivnosti među grijehom i pravednošću: Grijeh, koji je u svima zbog krivnje Adamove, protivi se pravednosti, kojom bivaju svi obdareni radi Kristovih zasluga. Taj se grijeh uništava po Kristovoj pravednosti. Po grijehu su ljudi tako grješnici, kako po Kristovoj pravednosti postaju pravednici. No Kristova pravednost čini ljude uistinu i u vlastitom, pravom smislu, pravednima. Dakle i Adamovim grijehom postajemo uistinu i u vlastitom, pravom smislu grješnici. — c) Kad bi sv. Pavao grijeh u r. 12. uzeo u prenesenom smislu (metonymice), naime kao neki učinak grijeha, morala bi se pod njim razumijevati ili smrt ili požuda. No ne može se dopustiti ni jedno ni drugo. Ne može se pod onim grijehom razumijevati smrt, jer se kaže, da je smrt ušla po grijehu. Kad bi dakle pod grijehom imali razumjeti smrt, bio bi smisao: po jednom čovjeku ušla je smrt na ovaj svijet, i po smrti smrt, što je apsurdno. No ne radi se ni o požudi. Apostol naime govori o grijehu, koji ruši Kristovu pravednost i njoj se opire. No požuda se ne protivi Kristovoj pravednosti, jer ona po Pavlovoj nauci ostaje i u onima, koji

su opravdani. U r. 12. radi se dakle o pravom grijehu u vlastitom smislu.

4. — Taj je grijeh na ljudima zbog Adamova prestupka, a ne zbog vlastitih prekršaja.

a) Grijeh je na sve ušao po onome, po kojem je ušla smrt (r. 12.). No smrt je ušla po Adamu (r. 14.). Dakle i grijeh je ušao po Adamu. b) Po nepokornosti jednoga postali su grješnici mnogi (r. 19.). No onaj jedan ne može biti drugi nego Adam. Dakle na ljudima je grijeh zbog Adamova prestupka. c) Grijeh, zbog kojeg su svi ljudi krivi smrti, jest isti kod svih ljudi. No svi ljudi nijesu sagriješili kao Adam, t. j. osobnim grijehom. Grijeh dakle, zbog kojeg su svi ljudi krivi smrti, jest grijeh, koji je uveden po Adamu.

5. — Nosioci toga grijeha postaju pojedinci ne time, što bi ga počinili ugledajući se u zao primjer Adamov, nego rođenjem.

a) Grijeh, o kojem govori Apostol u r. 12., primaju svi, koji su rođeni iz Adama. No oni, koji se rađaju iz Adama, ne griješe svi aktualno, osobno, a još manje ugledajući se u Adama. Djeca naime ne mogu aktualno osobno griješiti, jer nemaju razuma, a nevjernici ne mogu se ugledati i nasljedovati ono, što im je nepoznato. Vjernici pak, koji osobno griješe, ne griješe zato, da nasljeduju ili oponašaju Adama.

b) Grijeh ugledanjem u Adama isključen je riječima: »u kojem svi sagriješiše«. Ako se naime riječi i n q u o, u k o j e m, uzmu odnosno, relativno, tada je smisao, da su svi ljudi sagriješili u Adamu. No to se ne bi moglo reći za osobni grijeh pojedinaca, koji je učinjen ugledanjem na Adama, ili oponašanjem, jer drugi ljudi nijesu živjeli, kad je Adam sagriješio. Dakle, dok je on griješio, nijesu u njem mogli drugi osobno griješiti. Ako se pak i n q u o, u k o j e m, uzme uzročno, isto slijedi. Smrt je naime prešla na sve, koji su sagriješili, i jer su sagriješili (i tako je smrt prešla na sve ljude, zato, jer su svi sagriješili). No smrt ne može biti učinak grijeha, koji nastaje oponašanjem, jer je smrt vladala i nad onima, koji nijesu sagriješili slično ili nasljedujući Adamov grijeh, t. j. osobno. Dakle Apostol ne govori o grijehu oponašanjem. c) Kad bi u svima postojao grijeh, učinjen nasljedovanjem, oponašanjem ili ugledanjem ili povađanjem za Adamom, onda ne bi bilo mjesta opreci, koju Apostol unosi između Adamova grijeha i Kristove pravednosti. Kad bi naime Adam samo svo-

jim zlim primjerom bio uzrok naše propasti, drugim riječima, kad bi uzrok našeg osuđenja bilo samo oponašanje, nasljedovanje Adama, onda se za Adama ne bi moglo reći, da je on uzrok našeg osuđenja i nepravde, kako to sv. Pavao kaže, nego samo prilika za nj. Još bi se pak manje mogao Adam zvati onakav uzrok naše nepravde i propasti, kakav je Krist uzrok opravdanja. Ako je pak Adam samo svojim zlim primjerom uzrok naše propasti, onda bi i Krist bio uzrok našeg spasenja samo svojim dobrim primjerom. To pak reći značilo bi izvrnuti čitav red otkupljenja, i biti posve udaljen od nauke apostola Pavla, kako je to očito iz nauke o utjelovljenju.

Zato dakle, kao što po grijehu jednoga dođe osuđenje na sve ljude, tako i po pravdi jednoga na sve ljude opravdanje života. »Jer kao što nepokornošću jednoga čovjeka mnogi postadoše grješnici, tako će i pokornošću jednoga mnogi postati pravednici« (r. 18. i 19.).

Iz ovih riječi ovako zaključujemo: Po Adamovoj nepokornosti ljudi postaju tako grješnici, kao što po Kristovoj pokornosti postaju pravednici. No po Kristovoj pokornosti postaju pravednici preporađanjem. Dakle po Adamovoj nepokornosti postaju grješnici rađanjem. Budući dakle da prema R i m 5, 12 sl. grijeh, koji je po jednom čovjeku, Adamu, ušao na svijet, nije osobni grijeh Adamov, nego je zajednički svim ljudima, pa i djeci; budući nadalje da je to pravi grijeh u vlastitom smislu riječi, budući konačno da se ne širi oponašanjem nego rađanjem, očito je, da je to grijeh čitave naravi, koji zovemo istočni. Iz Rim 5, 12 sl. dokazana je dakle katolička dogma o opstojnosti istočnoga grijeha.

N a p o m e n a: Iz navedenog teksta (Rim 5, 12 sl.) može se u kraćem obliku iznijeti ovaj dvostruki dokaz:

1. — **Iz r. 12. i 13.** — Onaj je grijeh u vlastitom, pravom smislu, zbog kojega čovjek biva kažnjen smrću. No svi ljudi bivaju udarani smrću, jer su svi sagriješili. Na svim je dakle ljudima grijeh u pravom ili vlastitom smislu. No svi nijesu okaljani osobnim grijehom (a to je jasno odatle, što prije razuma umiru mnoga djeca). Oni pak, koji su imali osobni grijeh prije zakona (Mojsijeva), nijesu zato bili kažnjavani smrću. Ne preostaje dakle drugo nego reći, da je svaki čovjek okaljan istočnim grijehom.

2. — **Iz r. 18. i 19.** — Po prekršaju ili nepokornosti jednoga mnogi su, t. j. svi su postali grješnici. No to nije istina, osim ako se kaže, da

ljudi bivaju okaljani istočnim grijehom zbog Adamova prekršaja. Na svim dakle ljudima postoji istočni grijeh.

F. Prat, La théologie de S. Paul I.[14] 25) sl.; M. J. Lagrange, Epître aux Romains 1931, 114 sl.; J. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus (Münster, 1927); H. J. Oemmelen, Zur dogmatischen Auswertung von Röm 5, 12—14 (Münster 1930); L. Billot, De personali et originali peccato (1924); Hurter, Theol. dogm. t. 2 n. 565; Palmieri, De pec. orig.; Huarte, De Deo creante et elevante, 408 sl., Van Noort, De Deo creatore, st. 157 sl.; G. Lahousse, De Deo creante et elevante, 353 sl.; Katschthaler, De pecc. orig. 27; Beraza, N. dj. 258 sl.; Lercher, II 400 sl.

§ 54. DOGMU ISTOČNOG GRIJEHA POSVJEDOČUJU I RAZLIČITI DRUGI TEKSTOVI N. i S. Z.

I. NOVI ZAVJET.

1. — **Iz 2 Kor 5, 14—15** — »Ako jedan za sve umrije, to dakle svi umriješe. I za sve umrije (Krist), da koji žive, više ne žive — sami sebi, nego onomu, koji za njih umrije i uskrsnu«. Odatle ovako zaključujemo. Svi su oni umrli smrću grijeha, za koje je, da ih otkupi, umro Krist. Jer onog, koji ne bi grijehom umro, ne bi trebalo otkupiti. No Krist je umro za otkupljenje sviju. Slijedi dakle, da su svi, i oni, koji nijesu osobno sagriješili, umrli grijehom. Grijeh pak, kojim su svi bez razlike dobi i spola umrli, jest zacijelo neki grijeh, koji primamo i dobivamo rađanjem. Čini se, da je u prvom redu to htio označiti i Ivan Krstitelj, kad je, gledajući Isusa, gdje dolazi uskliknuo: »Evo jaganjac Božji, evo, koji oduzima grijeh svijeta« (Iv. 1, 29). — Postoji dakle istočni grijeh.

2. — **Iz Ef 2, 3:** »I bili smo po naravi (φύσει) djeca srdžbe, kao i ostali«.

Svi su ljudi po naravi (φύσει) djeca srdžbe. T. j. ili su grješnici po svojoj biti ili po rođenju, po nečemu naime, što je biti dodano. Apsurdno je reći, da bi čovjek bio u svojoj biti (essentialiter) iskvaren grijehom. Svako naime biće kao takvo jest dobro, a kraj toga je u sebi nemoguće, da Bog stvori narav, koja bi bila iznutra, u biti grješna, zla. Po naravi grješnik znači dakle imati od rođenja narav, okaljanu nekakvim grijehom. Priznajemo, da izraz φύσει dopušta tumačenje, po kojem se ljudi nazivaju sinovi srdžbe po naravi, u toliko, koliko griješimo na poticaj naravi, koja je okaljana požudom.

No sigurnije je reći, da je smisao izraza φύσει — natura taj, da je čovjek od rođenja okaljan pravim nekim grijehom. I to ponajprije stoga, što tako te izraze tumače sv. oci (tako n. pr. s v. A u g u s t i n protiv Jul. l. 6, c. 10, n. 33). Nadalje ne kaže Apostol »u č i n j e n i s m o p o n a r a v i d j e c a s r d ž b e«, t. j. sagriješili smo i učinjeni djeca srdžbe, jer nas na grijeh nagoni narav, nego: b i l i s m o već po naravi djeca srdžbe i zato »smo se kretali u požudama tijela svojega čineći tjelesne želje i pomisli«.

Ovo zaključivanje nalazi potvrdu i u originalnom tekstu, koji glasi: ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς = eramus nati natura irae = bili smo po naravi rođenici srdžbe. Za latinsku riječ f i l i i upotrebljena je u grčkom izvorniku riječ τέκνα, koja ne označuje kakvegod sinove, nego u strogom i vlastitom smislu rođene. Time je sv. Pavao, čini se, htio označiti, da mi iz rođenja ili iz naravnog sinovstva imademo to, da smo vrijedni mržnje, kao što iz svrhunaravnog sinovstva imademo to, da smo Bogu mili i dragi. Stoga oci, osobito latinski, nalaze u ovom svjedočanstvu izričitu nauku o istočnom grijehu.

Dopuštamo međutim ipak, da Apostol na navedenom mjestu pomišlja ne samo na iskvarenost naravi, koja je nastala Adamovim grijehom, nego i na želje našeg tijela, koje se javljaju i nastaju iz same naravi, a osobito na osobne grijehe, koji su proistekli iz iskvarene naravi, kao i iskvarenog korijena. Stoga je potpuni smisao Apostolovih riječi taj, da se one odnose ne samo na iskvarenost naravi u Adamu, nego također, i to mnogo više, na ono, što je iz nje proisteklo, naime, da pojedinci rođeni iz Adama, služe puti i grijesima čitavi, kao po naravi, te su tako sinovi srdžbe, dok se po milosti Kristovoj ne oslobode i preoblikuju.

II. S t a r i z a v j e t.

1. — Iz Ps 50, 7: »Jer gle, rođen sam u nepravdama, i u grijesima me je začela majka moja«.

David ispovijeda svoje grijehe pred Gospodinom i moli milosrđe. Da ga zadobije, kliče: »Jer gle rođen sam . . .« kao da hoće reći: Već sam od časa svoga začeća okaljan grijehom. Nije stoga čudo, — hoće reći, da je ovo zlo stablo donijelo zle plodove. David zacijelo ne govori o grijehu majke svoje, jer on nije začet u preljubu, nego o svojem grijehu, jer hoće da pokaže svoju naravnu krhkost.

No ne govori o svojem osobnom grijehu, koji nije mogao učiniti u utrobi majke svoje. Govori dakle o grijehu naravi, koji se prenosi naravnim rađanjem. Sv. Augustin kaže: »Zar je David rođen iz preljuba, iz Jeseja, muža pravednoga i žene njegove? Što je to, što za sebe kaže, da je u nepravdi začet, nego li to, da se nepravda vuče iz Adama?« (In Ps 50 n. 10, M L. 36, 591).

2. — **Iz Job 14, 4:** »Tko može učiniti čistim onoga, koji je začet od nečistoga sjemena? Zar ne ti, koji si sam?« Prijevod LXX glasi: »Tko će biti čist od okaljanog? Nitko, makar bio njegov život na zemlji samo jedan dan«. Vulgata i Septuaginta dosta jasno izriču, da postoji grijeh, koji se prima rađanjem. Okaljanost naime i nečistoća, o kojoj govori Job, u čovjeku je od samog začetka i zajednička je svim ljudima, jer Job u ovoj glavi promatra bijedu čovjeka uopće. No ova nečistoća nije tjelesna nego moralna. Razlog je ponajprije to, jer je, kako kaže Vulgata, može uništiti samo Bog, nadalje to, što čovjek, začet od nečistog siemena, stoji u opreci s čovjekom čistim i pravednim, o kojem je govor u slijedećem retku iste glave; nadalje to, što se općenito pod nečistoćom razumijeva grijeh (gl. Is 64. 6), konačno zato, što ne bi bilo razloga pritjecati k Bogu za čišćenje, kad bi se radilo o tjelesnoj nečistoći.

Bilješka: Poteškoće iz Sv. Pisma protiv opstojnosti istočnog grijeha.

1. — U poslanici Rim 5. 12 sl. ne radi se o istočnom grijehu. Za istočni grijeh naime kaže se, da se širi rađanjem, dakle po dvojici. No grijeh, o kojem je govor na navedenom miestu, ušao je na svijet po jednom čovjeku. Ondje se dakle ne radi o istočnom grijehu.

O.: Istočni grijeh se ne širi rađanjem u tom smislu, kao da bi rađanje bilo korijen i potpuni uzrok njegova širenja, nego u tom smislu, da je rađanje uvjet, bez kojega se grijeh ne bi širio. Grijeh, o kojem govori Rim 5, 12, ušao je na svijet po jednom čovjeku, koji je njegov potpuni uzrok, počelo i korijen. Taj dakle grijeh (istočni), kome je potpuni uzrok i razlog opstanka samo jedan čovjek (Adam), može se širiti samo pod uvjetom rađanja, kojeg dakako nema bez dvojice. To je posve očito. Istočni grijeh širi se rađanjem, koliko se rađanjem umnažaju ljudi ili članovi ljudske naravi. Što se pak ljudi rađaju u grijehu, nije uzrok rađanje, nego grijeh prvog čovjeka, koji je svojim prestupkom iskvario čitavu narav.

2. — Istočni je grijeh tako opsežan, kako je opsežno opravdanje, koje nam je stekao Krist. No svi se ljudi ne opravdavaju, nego samo mnogi među njima. Dakle nemaju svi ljudi ni istočnoga grijeha.

O.: Kod opravdanja, koje je zaslužio Krist, treba razlikovati njegovu silu, snagu ili dostatnost i zbiljsko opravdanje pojedinaca. Po Kristu se mogu svi

opravdati. Po njemu se dakako svi opravdavaju samo, u koliko se stavljaju s njime u vezu (preporađanjem), kao što su u grijehu svi, koji su u vezi s Adamom (po rađanju).

3. — Opravdanje, koje se zbiva po Kristu, ne biva bez sudjelovanja pojedinaca njihovim vlastitim činima. Slijedi dakle, da po samoj Adamovoj nepokornosti pojedinci ne postaju grješnici bez vlastitih čina.

O.: Ne stoji, da se opravdanje nikad ne zbiva bez sudjelovanja pojedinaca, jer se djeca u krstu opravdavaju bez svoga sudjelovanja. U odraslim pak vlastiti njihovi čini nijesu uzrok opravdanju nego samo priprema, raspoloženje, dispozicija. Njihovo se opravdanje zbiva po milosti posvećujućoj, koja im se ulijeva bez njihove zasluge. Iz isporedbe s opravdanjem ne slijedi dakle, da po samoj Adamovoj nepokornosti ne bi pojedinci mogli postati grješnici.

4. — Grijeh u r. 12., koji je po jednom čovjeku ušao na svijet, nije istočni grijeh, nego osobni Adamov. Adamovim naime prestupkom pojavio se grijeh na zemlji, jer ga prije nije bilo.

O.: Navedeni grijeh jest grijeh pojedinaca, a ne samo osobni Adamov grijeh. Evo razloga:

a) Kad bi Apostol govoreći u r. 12. o grijehu, koji je po jednom čovjeku ušao u ovaj svijet, htio navesti čovjeka (Adama), koji je prvi na zemlji sagriješio, jer da prije njega nije bilo grijeha, onda Apostolova tvrdnja ne bi bila istinita. Na svijet uopće nije grijeh ušao po čovjeku nego po anđelu. A na tjelesni svijet nije ušao po mužu, nego po ženi, jer je Eva sagriješila prije Adama. Što više, Adam je sagriješio samo na njezin nagovor. Prije Adamova grijeha već je grijeh počeo bivstvovati na ovoj zemlji. Iz toga je dakle očito, da se u grijehu, koji je prema r. 12. ušao po jednom čovjeku na svijet, ne radi o nekom osobnom Adamovu grijehu, nego o takvom grijehu, koji je ušao u cijeli svijet. — b) Grijeh, za koji Apostol kaže, da je ušao na ovaj svijet, jest grijeh, kojim su svi sagriješili (r. 12.). To je grijeh, kojim su svi postali grješnici (r. 19.). Takav pak grijeh ne može biti čisti osobni Adamov grijeh. — c) Po Apostolu svi umiru, jer su svi sagriješili. No po Apostolu jedini uzrok smrti jest grijeh, koji je po jednom čovjeku ušao na svijet. Slijedi dakle, da su u taj grijeh upali ne samo Adam, nego svi ostali ljudi. Nadalje po onom grijehu prešla je na sve kazna smrti i osuđenja (r. 12., 18.). Dakle a fortiori prešao je na njih sam grijeh, jer kazan pretpostavlja grijeh u onom, koji biva kažnjen.

5. — Istočni grijeh tako je širok, kako je opsežna smrt. No svi ljudi ne umiru. Dakle ni istočni grijeh nije općenit.

O.: Kod smrti treba razlikovati stvarnu smrt, zatim obvezu, dužnost, zakonsku podložnost smrti, i povlasticu ne umrijeti. Istočni grijeh je tako širok, kako je širok zakon i obveza umiranja. Zato netko može po povlastici biti izuzet od stvarne smrti, ali je podvržen istočnom grijehu, jer je podvržen redovnom zakonu smrti, od koje je samo povlasticom oslobođen (Ilija, Henoh).

6. — Kad bi smrt bila posljedica istočnoga grijeha, Bl. Djevica Marija, koja je bila slobodna od istočnog grijeha, morala bi biti slobodna i od smrti, a to nije bila.

O.: Bl. Djevica Marija primila je kao Adamov potomak, koji je od njega naravno rođen, obvezu, podložnost, dug istočnog grijeha (debitum peccati originalis), a to je dosta, da na njoj postoji obveza smrtnosti. No ništa nema apsurdnoga u tome, što je bila sačuvana od zbiljskog primanja istočnoga grijeha na sebe, a nije bila sačuvana od smrti. Kao što naime posvećujuća milost nije po naravi stvari, nego po pozitivnoj odredbi Božje volje, imala sa sobom povezane mimonaravne darove neozljeđenosti i besmrtnosti u praroditeljima, tako povraćanje milosti (makar to bilo i u času začetka, kao kod Bl. Djevice Marije), ne nosi sa sobom nužno vraćanje svih drugih darova, a pogotovo ne onih, kojih nipošto ne traži pojam svetosti, kao što je to neumrlost ili oslobođenje od zbiljske smrti. I stoga, ako je Krist Gospodin, koji je bio apsolutno prost i slobodan ne samo od svakoga zbiljskog grijeha, nego i od nužde ili dužnosti potpasti pod grijeh, ipak htio uzeti smrtno tijelo zato, da izvrši djelo otkupljenja, bilo je posve prikladno, da i Bl. Djevica Marija, koju opravdano možemo i moramo nazivati suspasiteljkom roda ljudskoga, bude podložna smrti.

7. — U Ez 18, 20 kaže se: »Sin ne će nositi nepravde očeve«. No to se zbiva u nauci o istočnom grijehu, jer svi nosimo nepravdu svoga oca Adama. Dakle istočni grijeh ne može postojati.

O.: Smisao navedenog mjesta jest, da se sinu ne može ubrajati osobni očev grijeh, a nije smisao, da mu se ne može ubrajati naravni grijeh, kakav je istočni.

8. — Razum kaže, da je nepravda, da netko postane grješnik zbog tuđeg čina. Može doduše netko pretrpjeti kakvu kaznu zbog tuđeg grijeha, kao što se događa, da sinovi zbog prevelikih otačkih grijeha budu u društvu kao infamni i za neke časti posve nesposobni. No da zbog krivnje jednoga drugi na sebe prima pravu krivnju, to je, čini se, protiv razuma.

O.: Bilo bi protiv razuma, da netko postane grješnik zbog tuđega grijeha, kad bi se radilo o osobnom grijehu. No ne protivi se razumu, ako se radi o istočnom grijehu ili o grijehu naravi.

Istočni grijeh sastoji u lišenju početne pravednosti, a osobito u nedostatku, pomanjkanju milosti posvećujuće. Kasnije ćemo istumačiti, kako je u ovom pomanjkanju ili nedostatku sadržan pojam ne samo kazne nego i krivnje. Ističemo zasada, da ni posvećujuća milost ni ostali darovi, koji su sačinjavali stanje prvotne pravednosti, ne pripadaju ljudskoj naravi. Stoga se ne može nikakva nepravda zapaziti u tome, što je Bog tu milost dao Adamu po takvom zakonu, da će se milost zajedno s naravi davati ili dijeliti svim potomcima, koji iz njega izlaze, ako on ne sagriješi. No ako on sagriješi, milost se ne će dijeliti, nego će Adamovi potomci primiti narav, lišenu onih darova. U tom pak stoji istočni grijeh, primiti naime narav, lišenu darova početne pravednosti. Mi dakle možemo zamisliti istočni grijeh, a da ne pomišljamo na nepravdu sa strane Božje. Potrebno je samo, da dopustimo, da su darovi, koje je primio Adam, bili nadnaravni odnosno mimonaravni.

9. — U 1 Kor 7, 14 kaže Apostol: »Jer je posvećen muž nevjernik vjernom ženom, i posvećena je žena nevjernica mužem vjernim. Jer bi inače djeca

vaša bila nečista, a sad su sveta«. Dakle barem sinovi vjernika ne primaju na sebe istočni grijeh, kako su to i naglasili i Z w i n g l i, K a l v i n i dr.

O.: Apostol ne kaže, da su djeca rođena od stranaka, od kojih je barem jedan vjernik, formalno posvećena, t. j. sveta po milosti posvećujućoj i slobodna od grijeha. On hoće reći, da su takva djeca sveta samo početnom svetošću i u nepravom smislu. T. j. on hoće reći, da su djeca vjernika sveci, u koliko se pripravljaju za pravu svetost. Jer ako je barem jedan od roditelja pravi vjernik, lako je, da njegovo dijete primi krst i postane tako formalno sveto. Budući dakle da su djeca vjernika na putu k svetosti, zove ih Apostol svetima, ali početno i u nepravom smislu (inchoative et improprie).

M. S c h m a u s II. s. 220; D i e k a m p-H o f f m a n n II. 164. sl.; J a n s s e n s, VIII. s. 494 sl.; P o h l e-G i e r e n s, I. 458 sl.; B. B a r t m a n n, I. 303; Ch. P e s c h III. s. 154 sl.; B o y e r, N. dj. 362. sl.; M a z z e l l a, II. 427 sl.; L e r c h e r, II. 406—409; B e r a z a, N. dj. 272 sl.

§ 55. DA SE SVI LJUDI RAĐAJU OKALJANI ISTOČNIM GRIJEHOM, JASNO DOKAZUJE I CRKVENA PREDAJA.

Kršćanska tradicija o opstojnosti istočnoga grijeha očituje nam se u zaključcima crkvenih sabora i drugim crkvenim dokumentima, zatim u izjavama sv. otaca i životne prakse crkvene.

I. Iz sabora i drugih crkvenih dokumenata.

Čim se Pelagijeva nauka počela širiti, odmah su na svim stranama počeli pretstavnici Crkve ustajati protiv nje.

Među k o n c i l i m a, koji su u starini ustali protiv pelagijanizma i definirali nauku o istočnom grijehu, jesu, kao što smo vidjeli, u prvom redu: 2. sabor u Milevi (g. 416) (25), 16. sabor u Kartagi (g. 418) (26) i konačno 2. sabor u Orange-u (g. 529) (27).

Drugi c r k v e n i d o k u m e n t i :

U borbi protiv pelagijanizma ističe se ponajprije papa I n o c e n t i j e I. (401—417). Njegov nasljednik papa Z o z i m (417—418) ispočetka popustljiv, uvidjevši zamke pelagijevaca razaslao je (g. 418) na čitavi svijet poslanicu, koja se zove „Tractatoria". Njom su osuđeni Celestije i Pelagije. Ona je poslana u Carigrad i po čitavom svijetu, a potkrijepljena je potpisima svetih otaca. »Kad su Julijan

(25) D B. 102.
(26) D B. 102.
(27) D. B. 175.

i ostali ortaci (complices) odbili, da je potpišu i nijesu htjeli, da se suglase s tim ocima, skinuti su oni i svrgnuti ne samo po carskim zakonima, nego i po svećeničkim uredbama i protjerani iz čitave Italije« (Marije Mercator, Commonit. adv. haer. Pelagii et Coelestii 9.; M L 45, 1689). Nadalje: De gratia Dei »Indiculus seu praeteritorum Sedis apostolicae episcoporum auctoritates«, t. j. kazalo ili zbirka izjava rimskih biskupa, koja je, čini se, malo iza smrti Celestina I. († 432) sastavljena i oko god. 500 općenito priznata kao autentična nauka Apostolske stolice, imade u 4. gl.: »Da su u Adamovu prekršaju svi ljudi izgubili naravnu mogućnost i nevinost, i da nitko iz dubine onoga pada ne može slobodnom voljom ustati, osim ako ga podigne milost milosrdnoga Boga, . . . koji je po čišćenju novog preporoda svaku prošlu manu očistio kupelji svoga krsta« (D B. 130).

Kad je pak Julijan razmišljajući ovako govorio: »Ne griješi onaj, koji se rađa, ne griješi onaj, koji je rodio, ne griješi ovaj, koji je stvorio: kroz koje si pukotine pretstavljaš među tolikim okriljima nevinosti da je unišao grijeh?« Odgovorio mu je sv. Augustin: »Što traži sakrivenu pukotinu, kad imade najotvorenija vrata? Po jednom čovjeku, kaže Apostol, po prestupku jednoga, kaže Apostol, po nepokornosti jednoga, kaže Apostol. Što traži više? Što traži otvorenije? Što traži upornije?« (De nuptiis et concupisc. 2, 28; M L. 44, 464).

Među crkvenim dokumentima novijeg doba treba napose istaknuti tridentinski koncil (1545—1563) (28).

II. Izjave sv. otaca.

Prije nego donesemo otačke izjave, treba napomenuti slijedeće: Nije potrebno iznositi svjedočanstvo sv. otaca poslije sv. Augustina s razloga, što i sami protivnici dopuštaju, da je iza sv. Augustina u Crkvi općenito živjela vjera u opstojnost istočnog grijeha. Navesti ćemo stoga samo svjedočanstva prije sv. Augustina, pogotovu kad neki racionalisti drže, da je ova nauka uvedena po sv. Augustinu († 430).

Treba nadalje spomenuti, da je tradicija prije pelagijanizma, kao što ćemo vidjeti, dosta obilna, no ipak nema svjedočanstva, koja bi se

(28) D B. 788.

isticala osobitom jasnoćom. Razlozi su ovi: Prije Pelagija nijesu oci i pisci morali tako jasno i točno govoriti, budući da su ih svi vjernici ispravno shvaćali i razumjeli. Nadalje, mnogi su se, osobito istočni oci i pisci, suzdržavali iznositi nauku o istočnom grijehu, i to s razloga, što su osobito na istoku bile proširene razne gnostičke i manihejske bludnje, koje su učile opstojnost apsolutno zloga bića i okaljanosti same naravi u svojoj biti, pak bi isticanje istočnoga grijeha moglo biti zloupotrebljeno.

1. — Istočni oci.

Sv. Irenej (†. 202.) po svome rođenju i izobrazbi istočnjak zasvjedočuje najstariju vjeru u istočni grijeh. Protiv gnostika, koji su krivo tumačili početak zla, uči, da naša zla imadu početak u istočnom grijehu, od kojeg nas je oslobodio Krist: »Kada se kaže utjelovljen i učinjen čovjekom, u sebi je obnovio dugo razlaganje o ljudima, prikazujući nam ukratko (in compendio) spasenje, da ono, što smo bili izgubili u Adamu, to jest, da bivstvujemo po slici i prilici Božjoj, to u Isusu Kristu natrag zadobijemo« (Adv. haer. 3, 18, 1—2; M G. 7, 932). Nadalje upirući se na ugled sv. Pavla kaže: »Kao što su po nepokornosti jednoga čovjeka, koji je prvi od sirove zemlje oblikovan, grješnici učinjeni mnogi, i izgubiše život; tako je trebalo da i po pokornosti jednog čovjeka, koji je prvi rođen od Dievice, budu opravdani mnogi i zadobiju spasenje« (N. dj. 3, 18, 7; M G. 7, 938). Konačno kaže: »Kojeg (Boga) doduše u prvom Adamu uvrijedismo ne izvršujući njegove zapovijedi; no u drugom smo Adamu pomireni, učinjeni pokorni sve do smrti. Nijesmo naime drugomu komu ni bili dužnici nego onomu, kojeg smo zapovijed bili prekršili od početka« (N. dj. 5, 16, 3. R J. 255; M G. 1168).

Sv. Atanazije (†. 373): »Budući naime da je Adam, prvi čovjek, bio promijenjen, i smrt je po grijehu ušla u svijet, trebalo je stoga, da drugi Adam bude nepromjenljiv, da, ako zmija opet rasprostre zasjede, njezine varke budu uzaludne, i svi njezini pokušaji zbog najveće Gospodnje nepromjenljivosti ne imadu nikakve sile bilo protiv koga. Jer, kao što je grijeh, jer je Adam sagriješio, prešao na sve ljude, tako će, pošto je Gospodin postavši čovjekom svladao zmiju, sila ona ostati za sve ljude« (Adv. arian. or. 1, 51; R J. 763; M G. 26, 117).

Sv. Metodije († ca 311) drži: »da je, otkako je prvi čoviek prevaren ozlijedio zapovijed Božju, odonda grijeh, koji se je iz onog

prkosa proširio, u njemu udario sijelo« (Apud Epiphanium, Haer. 64, 60; M G. 44, 1172).

Sv. Bazilije († 379) dokazujući, da se je Krist utjelovio, kaže: »Inače ne bi ubio grijeha u tijelu; ne bismo bili u Kristu oživljeni, koji smo u Adamu bili mrtvi; ne bi bilo popravljeno, što se bilo srušilo, ne bi bilo obnovljeno, što je bilo slomljeno, ne bi bilo svezano s Bogom, što je zmijinom varkom bilo otuđeno... Što bi pak trebalo svete Djevice, ako tvar, koju je trebalo uzeti iz Adama, nije bilo bogonosno tijelo« (Epist. 162, n. 2; M G. 32, 970).

Slično sv. Grgur Naz. Htijući pokazati protiv Apolinara, da je Riječ uzela potpunog čovjeka, dokazuje to iz nužde, da bude spašen čitav čovjek. »Ako naime Riječ nije uzela čitavoga čovjeka, trebalo je, kaže on, da ja, koji sam sav pao te sam zbog nepokornosti prvog čovjeka i đavolove prevare osuđen, ne postignem spasenja sa svake strane, da se tako umanji i Božje dobročinstvo i naše spasenje« (Orat. 22, 13; M G. 35, 1146).

Na drugom opet mjestu: »Svi smo bez ikoje iznimke obnovljeni, koji smo bili dionici na istom Adamu, i od zmije zavedeni u varku i po grijehu okaljani smrću, i po nebeskom Adamu natrag dovedeni spasenju, te smo k drvetu života, odakle smo ispali, prizvani drvetom sramote« (Orat. 33, 9, M G. 36, 226).

2. — **Zapadni oci.**

Tertulijan († 222/23): »Svaka se duša sve dotle pribraja Adamu, dok se natrag ne pripiše Kristu. Tako je dugo nečista, dok se nanovo ne pribroji; griešnica je, jer je nečista primajući sramotu iz zajednice s tijelom... Zlo dakle duše, osim što se zbog dolaska zloga duha nadograđuje, prethodi iz mane postanka (ex vitio originis). To je na neki način naravno« (De anima 16; M L. 2, 719). Na drugom mjestu govori protiv sotone: »Koga mi zovemo anđelom zloće, začetnikom svake zablude, ... po kojem je čovjek od početka prevaren da zapovijed Božju prestupi, i stoga je predan u smrt, a potom je čitav rod, okaljan svojim sjemenom, učinio također prenosnikom svoje osude« (De testimonio animae 3; M. L. 1, 613).

Sv. Hilarije († 366): »Imademo i sada tvar, koja nam je primiješana, koja je podvržena zakonu smrti i grijeha« (In Psal. 118, 2, n. 3.; M L. 9, 518).

Sv. Ambrozije († 397): »Prije nego se rodimo, okaljani smo zarazom, i prije uporabe svijetla primamo nepravdu samog početka, začinjemo se u bezakonju: — nije psalmista izrazio, da li u roditeljskom ili našem. I u prestupcima rađa svakog njegova majka; a nije ovdje ni objasnio, da li u svojim prestupcima rađa majka; ili su već prestupci onoga, koji se rađa. No gledaj, da li ne treba shvatiti jedno i drugo. Jer nije bez nepravde ni onaj, koji je začet, a i roditelji nijesu bez pada ... Stoga onom, za koga je Gospodin htio, da u njemu ne bude ovakve zaraze kod nastajanja, kaže Gospodin: »Prije nego sam te oblikovao u utrobi majke tvoje, poznao sam te« ... Bilo je naime dostojno, da onaj, koji tijelom ne će počiniti grijeha padanja, ne oćuti nikakve naravne zaraze u rađanju. S pravom je dakle David tužno u sebi oplakivao samo okaljanje naravi, jer je prije u čovjeku započela ljaga nego život« (Apol. proph. David, 11, n. 56—57; M L. 14, 873—874).

Ambrozijaster (370/75) tumačeći poslanicu Rimljanima kaže: »Očito je stoga, da su u Adamu svi sagriješili kao u masi. On je naime iskvaren po grijehu, koji je rodio, i svi su rođeni pod grijehom. Iz njega su dakle svi grješnici, jer smo iz njega samoga svi« (Comm. in Rom. 5, 12; M L. 17, 92).

Sv. Jeronim govori o onima, »koji se drže podložni grijehu, kojim je uvrijedio Adam« (In Joan. 3, 5; M L. 25, 1141). — Sv. Augustinu pak, kao borcu protiv Pelagija, kliče: »Dobra ti sreća: po svijetu bivaš veličan: Katolici te slave opet i primaju kao osnivača stare vjere, a što je znak veće slave, svi te heretici proklinju« (Epist. 195: M L. 33, 891).

Sv. Augustin († 430) poziva svu kršćansku prošlost prije sebe kao svjedoke protiv pelagijevaca, jer dovikuje Julijanu: »Nijesam ja izmislio istočni grijeh, što katolička Crkva vjeruje od starine, nego si ti, koji to poričeš, zacijelo novi krivovjerac« (De nuptiis et conc. 2, 12, 25; M L. 44, 451).

Uistinu sv. Augustin se mogao pozvati na golemo mnoštvo otaca i uskliknuti: »Zbog ove katoličke istine sveti i blaženi i u razglabanju božanskih riječi preslavni svećenici Irenej, Ciprijan, Reticije, Olimpije, Hilarije, Ambrozije, Gregorije (Naz.), Inocent, Ivan (Zlat.), Bazilije, kojima dodaj, ne ćeš li ili hoćeš, svećenika Jeronima, da ispustim one, koji još nijesu usnuli, iznose protiv vas mišljenje o nužnom

podlaganju svih ljudi istočnom grijehu« (Contra Jul. 2, 10, 33; M L. 44, 697).

»Svi oni, — kaže malo niže — držali su ono, što su našli u Crkvi; što su naučili, to su učili; što su od otaca primili, to su predali sinovima. Još nijesmo kod tih sudaca ništa s vama raspravljali, a kod njih je parnica naša svršena. Niti smo mi niti ste vi bili njima poznati, a navodimo njihove odluke, donesene za nas protiv vas. Još se nijesmo s vama borili, a po njihovoj smo izjavi pobijedili« (Contra Jul. 2, 10, 33—34).

III. Crkvene prakse krštenja djece.

Krštenjem malene djece općenita je Crkva očito pokazala svoju vjeru u istočni grijeh.

Crkva je naime od početka podjeljivala krst i malenoj djeci za oproštenje grijeha. No djeca ne mogu imati nikojega drugog grijeha, koji bi im trebalo oprostiti, osim onoga, koji rođenjem primaju od Adama. Krst dakle, koji je djeci dijeljen za oproštenje grijeha, dokazuje nauku Crkve o istočnom grijehu.

Dokaz je jasan, samo treba pokazati, da je Crkva od početka uistinu dijelila krst i djeci i to za oproštenje grijeha.

To pak svjedoči:

Simbol nicejsko-carigradski: »Ispovijedamo jedan krst za oproštenje grijeha« (D B. 86). Svima dakle, kojima se krst dijeli, nužno se dijeli za oproštenje sadanjih postojećih grijeha. To vrijedi i za djecu. No u djeci nema osobnih grijeha, koji bi se otpuštali. Dakle mora biti istočni.

Origen (†, 254./255.) : »Crkva je primila od Apostola predaju dijeliti krst i djeci. Znali su naime oni, kojima su povjerene tajne Božjih otajstava, da su u svima prirodne gnjusobe grijeha, koje se moraju oprati vodom i Duhom« (In epist. ad Romanos, 5, 9; M G. 14, 1047).

Sv. Ciprijan (†, 258): Od primanja krsta »ne smije se priječiti dijete, koje nedavno rođeno ništa nije sagriješilo, osim što je rođeno po Adamu tjelesno, prvim rođenjem primilo zarazu stare smrti, te koje k primanju oproštenja to lakše pristupa, što mu se opraštaju ne vlastiti nego tuđi grijesi« (Epist. 64; M L 3, 1018).

Na 2. saboru u Milevi (416) predaja i nauka Crkve o krštenju djece za oproštenje istočnog grijeha definirana je ovim riječima: »Svidjelo se, da svatko, tkogod poriče, da se novorođena djeca iz utroba majčinih imadu krstiti, ili kaže, da se ona doduše krste za oproštenje grijeha, ali da od Adama ništa ne primaju istočnoga grijeha, koji bi se kupelju preporoda očistio, odakle slijedi, da se kod njih forma krštenja za oproštenje grijeha imade smatrati ne istinitom nego lažnom, n. j. i.« (D B. 102).

Isto je učio i sv. Augustin, koji kaže: »U čije (Krista) kraljevstvo ne će unići nego samo onaj, koji je preporođen iz vode i Duha, niti će mimo njegova kraljevstva posjedovati spasenje i život vječni. Jer tko bi se usudio reći, da Krist nije Spasitelj i Otkupitelj djece? No odakle ih spasava, ako po podrijetlu prvoga čovjeka nijesu predani pod grijeh? Po našem sudu neka se dakle djeci ne obećaje nikakvo vječno spasenje osim po krstu« (De pecc. mer. et remiss. 1, 23; M L. 44, 228).

Na drugom opet mjestu: »Zašto da se pozivaš na biskupe istoka... Jer istočni grijeh, u kojoj si god dobi kršten, ili ti je on sam oprošten ili ti je i on oprošten (t. j. zajedno s aktualnim grijesima). No ako je istina, što smo čuli, da si kao dijete kršten, i ti si, premda nevin od svojih vlastitih grijeha, ipak, jer si iz Adama tjelesno rođen, u prvom rođenju primio zarazu stare smrti te si začet u bezakonju, zaista si zaklinjan i kađen, da oslobođen od vlasti tmine budeš prenesen u kraljevstvo Kristovo« (De pecc. mer. et rem. 1, 4).

Napomene:

1. — Racionalistička bludnja, da je nauku o istočnom grijehu u Crkvu unio sv. Augustin.

Neki racionalisti i modernisti (28) uče, da je sv. Augustin začetnik nauke o istočnom grijehu. No ova je tvrdnja bestemeljna.

a) Ponajprije ne može se navesti razlog, zašto bi Crkva, koja nije uvijek slijedila sv. Augustina u njegovim izvodima, prihvatila baš

(28) Isp. A. Casamassa. O. S. A. Il pensiero di Sant' Agostino nel 396—397, Roma 1919. Dielo je napisano protiv E. Buonaiuti, La genesi della dottrina Agostiniana intorno al peccato originale. Roma 1916; Isp. i: Concetti O.S.A., Esame della genesi della dottrina Agostiniana intorno al peccato originale. Fermo 1922, te B. Leeming. Augustine, Ambrosiaster and the massa perditionis, Gregorianum 1930, str. 58—91.

ovako zamašnu zasadu, kao što je nauka o istočnom grijehu, kad bi ta nauka bila čisto iznašašće Augustinovo. — b) Nadalje treba spomenuti, da su nauku o istočnom grijehu prihvaćali tako reći svi krivovjerci: arijevci, novacijanci, donatisti, apolinaristi i sabelijevci. No kad bi ona bila pronalazak Augustinov, zar ne bi ustali protiv istočnog grijeha osobito donatisti, koji su bili najveći Augustinovi neprijatelji?

b) Sv. Augustin, kao što smo vidjeli, poziva se u potvrdu svoje nauke na najznamenitije oce i učitelje prošlosti, koji su, »što su u Crkvi našli, držali, što su naučili, učili, što su od otaca primili, to su predali sinovima« (Contra Jul. 2, 10, 33; M L. 44, 696 sl.)

c) Naveli smo mnogo otaca prije sv. Augustina, koji su i izričitim izjavama i svojim naučanjem o krštenju jasno pokazali, da je vjera u istočni grijeh ne izum Augustinov, nego istina, kojoj je korijen u apostolskoj predaji.

2. — Istočni grijeh u tradiciji poganskih naroda.

Uz kršćansku tradiciju o opstojnosti istočnog grijeha veže se tradicija gotovo svih naroda. Sam Voltaire(29) priznaje, da je pad čovječji temelj teologije gotovo svih starih naroda (30).

Kod Grka se vrlo jasni tragovi o kušnji praroditelja nalaze u mitima o Pandori i Prometeju. Pandora, mlada žena, urešena svim darovima, imade zemljani vrč, koji joj je zabranjeno otvoriti. Kad ga je ipak drsko otvorila, istekla su iz njega sva zla, samo je na dnu ostala nada. (To je nesumnjivo spomen na Evu, koju je zavela znatiželja, i na spasenje, koje treba iščekivati iz ženina sjemena). Prometej drznuo se ukrasti božansku tajnu te je stoga privezan na stijenu. Proždire ga Ehidna, nakaza, u polovici žena, u polovici zmija. No on ipak čuva nadu u oslobođenje. (Eto, opet spomena na pad prvih ljudi!).

Isto svjedoče i pjesnici i filozofi. Heziod kaže, da sve zlo na rod ljudski dolazi od Prometeja, koji je ukrao vatru s neba, zbog čega je ne samo morao sam trpjeti strašne kazne, nego je uzrok i nevolja svijeta (31). Plato kaže, da su ljudska narav i njezine moći iskvarene u samoj glavi te od rođenja.

(29) Philosoph. de l'hist. ch. 17.

(30) Nicolas, Studii filosofici sul Cristian, l. 1. c. 4.

(31) Theogonia v. 510—735.

Kod Rimljana Horacije pjeva:

»Smion svašta podnositi
Ljudski zalazi u rod grješnim stazama.
Smjelo Japeta koljeno
Oganj prevarom zlom ljudma je podalo.
Pošto oganj sa nebeskih
Dvora ukrade, gle, sušica i novih
Množ bolesti sav snađe svijet
I kob, prije što bi prespora, uskori
Smrti odmaknut koračaj.« (l. 1. Od. 3. v. 25-33).

Cicero pak piše: »Iz ovih bludnja i nevolja ljudskoga života izlazi ponekad vjerojatnim, da su stari oni, hoćeš li proroci, hoćeš li tumači volje Božje u objavljivanju žrtava i posvećenja, koji rekoše, da se mi rodimo, kako bi izdržali kazne za neke krivice, izvršene u prijašnjem životu, pravo vidjeli i da je istina ono, što piše u Aristotelu, da smo mi udareni na slične muke kao oni, koji nekoć pavši u šake etruščanskih razbojnika naročito okrutno bijahu ubijani, njihova tjelesa bijahu što tješnje povezivana živa s mrtvima, neprikladna s neprikladnima: jednako da su i naše duše, sputane s tjelesima, udružene kao živi s mrtvima«.

Isp. Fragmenta ex libris philosophicis, Hortensius, sive de Philosophia (Bibliotheca classica latina) Parisiis 1831, t. 23, s. 240.

Slične tradicije postoje kod istočnih naroda (32).

Kod Perzijanaca imade dosta sličnih legendi. Mešia i Mešiane, muž i žena, bili su u početku posve čisti i poslušni svome stvoritelju bogu Ormuzdu. Njihovoj je sreći zavidio Ahriman te hineći, da je bog, pružio im je, primivši obličje zmije, plodove. Oboje zavedeni postali su podložni zavodniku. Postavši zli njihovo je iskvarenje prešlo na potomstvo.

Slične se tradicije nalaze kod Indijaca, Japanaca, Egipćana, Kelta i dr. No, što ovdje treba napose istaknuti, to su tradicije najstarijih primitivnih naroda.

Tako na pr. kod Pigmejaca Negrila Efe na Ituri (pritok gornjega Konga u Sjev. Africi) postoji tradicija, prema kojoj je najviše biće

(32) Isp. Lenormant, Histoire de l'Orient 1. 1. c. 2 § 2; Les Origines de l'Histoire c. 2.

zabranilo prvom čovjeku blagovanje s određenog drveta. Odmah naime nakon stvaranja čuo je čovjek riječi: »Od svega drveća šume smijete jesti, ali od drveta Tahu ne«. Neku trudnu ženu obuze neodoljiva želja, da protiv izričite zabrane Najvišeg bića jede s drveta Tahu. Ona nagovori muža, koji noću ubere zabranjeni plod. Najviše biće poslalo je za kaznu među ljude smrt, koje dotada nije bilo (33). Prema tradiciji Pigmejaca Andamanaca iz plemena Aka-Bea na andamanskom otočju u južnoj Aziji Najviše biće postavilo je čovjeka u Votaemi i zabranilo mu jesti od plodova prve periode kišovitog doba.

Kod centralnih Kalifornijaca (Sjev. Amerika), kod plemena Vintun postoji predaja o gradnji stepenica, koje vode do Najvišeg bića, po kojima bi ljudi uzlazili do Najvišeg bića, da se ondje pomlade i onda vrate na zemlju. Jednog od dvoje braće, koji su gradili ove stepenice, buni zavodnik protiv Najvišeg bića poričući njegovu mudrost i dobrotu (33a).

Slična je tradicija i kod zapadnih Maidu.

Prema tradicijama kod plemena Vintun i zapadnih Maidu u nizinama, zavodnik je uspio, a ljudski rod, koji do tada nije morao ni raditi, ni trpjeti, ni umrijeti, postao je podvrgnut tim nevoljama (33b). Kod zapadnih pak Maidu u bregovima postoji tradicija, da je prva vatra u šumi zapaljena protiv volje Najvišeg bića, zbog čega su sve biljke ostale bez plodova, a životinje podivljale (33c).

To su, evo, predstavnici najstarijih primitivnih naroda, koji predstavljaju život i kulturu protolitika ili t. zv. starijeg kamenog doba. No sličnih tradicija imade i kod drugih primitivnih naroda.

U vezi s ovim treba istaknuti, da istraživači, koji su sakupili ove tradicije, ističu njihovu autohtonost, to je neovisnost i od mlađih primitivnih naroda i od misionarskog upliva i propovijedanja. No

(33) Isp. P. P. Schebesta, Der Urwald ruft wieder, Salzburg-Leipzig 1936., s. 130 sl.

(33a) Isp. J. Curtin, Creation Myths of Primitive America. London-Edinburgh 1899. s. 163 sl. Cit. P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, sv. II. s. 88 sl.

(33b) R. B. Dixon, Maidu Myths; Bulletin of American Museum of natural History, sv. XII. 1902., s. 43. Cit. P. W. Schmidt, N. dj. 129 sl.

(33c) S. Powers, Tribes of California, Washington 1887. s. 293. Cit. P. W. Schmidt, N. dj. s. 1929,

te su tradicije i međusobno neovisne, jer su plemena, u kojima ne žive, među sobom najdaljenija, kao što su Centralna Afrika, Južna Afrika i Sjeverna Amerika. Kraj toga nosioci ovih tradicija pripadaju različitim rasama i predstavljaju dva različita ogranka etnološke prakulture.

Odavle slijedi, da slične tradicije, koje se nalaze kod mlađih naroda, napose kod naroda u visokim civilizacijama s pisanim spomenicima, jesu i mogu biti samo odjek ovih najstarijih tradicija.
Treba također istaknuti, da se najstarije tradicije primitivnih naroda jače podudaraju s izvještajem, koje nam o padu prvih ljudi daje Geneza (Sv. Pismo), nego tradicije iz visokih civilizacija. To je nesumnjivi dokaz, da te tradicije, koje sežu u najdublju povijest ljudskoga roda, koliko je pozitivnim znanostima moguće, jasno pokazuju, da im je izvor u objavi, o kojoj govori Geneza.
Sve dakle navedene predaje, i starije i mlađe, očito pokazuju na jedan zajednički praizvor. Taj je izvor historijski događaj u raju
~~Sve ove navedene predaje očito pokazuju na jedan zajednički praizvor, odakle su potekle. Taj je izvor historijski događaj u raju~~
zemaljskom: pad i kazna čovjeka. Ova osnovna istina dobila je u pojedinim narodima, koji su otpali od istinskoga štovanja Boga, različita obličja, i primila u sebe različite mitske anegdote. No i tako iznakažena tradicija ipak po svojoj osnovnoj ideji čini prilog kršćanskoj predaji o padu praroditelja i o istočnom grijehu, koji se nalazi u svim ljudima.

Bilješka: Teškoće iz sv. otaca.

I. Pelagijevci su se protiv sv. Augustina borili govoreći, da grčki oci nijesu priznavali istočnoga grijeha. S obzirom na ovaj opći prigovor treba istaknuti slijedeće:

1. — Kod Grka je bila neprekinuta predaja krstiti djecu za oproštenje grijeha, kod čega se također vršila zaklinjanja za tjeranje sotone. Ta praksa bez sumnje dokazuje, da su istočnjaci priznavali istočni grijeh. Zato sv. Augustin ovako odgovara Julijanu, koji se je za svoju bludnju pozivao na grčke oce: »Nema razloga dakle, zašto se pozivaš na biskupe Istoka, jer i oni su kršćani, a jednog i drugog kraja zemlje vjera je jedna ista...« (C. Julian 1, 4, 14; M L. 44, 648 sl).

2. — Jedinstvo Crkve pretpostavlja jedinstvo vjere. No Grci i latini sačinjavali su do Focijeva raskola jednu Crkvu. Imali su dakle jednu vjeru ,kako naglasuje sv. Augustin. Da je istočna Crkva imala isto vjerovanje o dogmi istočnog

grijeha, očito je i odatle, što između zapadne i istočne Crkve nikad nije bilo razmimoilaženja u nauci o krstu, a to se ne bi moglo dogoditi, kad grčki oci i bogoslovi ne bi mislili o istočnom grijehu isto, što i latini.

3. — Treba doduše priznati, da se kod grčkih otaca ne nalazi za opstojnost istočnoga grijeha tako sjajnih i čistih svjedočanstava kao kod latinskih. No razlog je očit. Kod Grka naime nije bilo protivnika, koji bi ovu dogmu otvoreno nijekali. Što više, ondje je postojala sekta manihejaca, platonika i origenista, koji su o početnoj ljagi čovječjoj i previše tvrdili(34). U latinskoj Crkvi pak ponajviše su pelagijevci poricali istočni grijeh, a protiv njih su latinski oci svakom zgodom riječju i perom najoštrije ustajali i branili katoličku nauku.

4. — Premda kod grčkih otaca nema tako mnogo i tako sjajnih svjedočanstava o istočnom grijehu, ipak nesumnjivo stoji, da u spisima grčkih otaca imade jakih i snažnih svjedočanstava, koja potvrđuju njihovu vjeru u opstojnost istočnoga grijeha. Takvi su svjedoci Tacijan, Justin, Irenej, Origen, Bazilije, Grgur Naz., Ćiril Jeruzal., Atanazije, Didim, Metodije i dr., od kojih smo nekih navode već prije spomenuli.

5. — Ako su pak među otačkim svjedočanstvima neka nejasna, dvoznačna, ili na oko protivna katoličkoj nauci, tada treba uzeti ono tumačenje ovakvih mjesta, koje je više u skladu s naukom istog oca na drugom mjestu[redacted]dalje koje je s duhom i s tumačenjem univerzalne Crkve, s kojom su u vezi odnosni oci živjeli. Osim toga treba spomenuti, da su istočni oci priznavali istočni grijeh barem indirekte time, što su učili, da je rodu ljudskom potrebno spasenje, pomirenje i obnova, te da je Krist Otkupitelj i Spasitelj svih ljudi. Nadalje sama šutnja ne smije se uvijek izjednačiti s poricanjem ,a najmanje smije to biti u stvari istočnoga grijeha, koji gotovo čitava kršćanska ekonomija u svem svojem naučavanju nužno pretpostavlja.

II. Poteškoće kod pojedinih sv. otaca.

1. — Sv. Ivan Zlatousti piše: »S tog razloga krštavamo i djecu, premda nijesu okaljana grijehom, da im se doda svetost, pravednost, posinjenje, baština, bratinstvo Kristovo, da budu njegovi udovi« (Homil. ad neoph. Ap. s. August c. Julian. 1, 6, 21; M L. 44, 654).

Nadalje: »Što znači ono: U kome svi sagriješiše (ἐφ ᾧ πάντες ἥμαρτον)? Kad je on pao, postadoše po njemu također smrtni i svi oni, koji s drveta nijesu jeli (In epist. ad Rom. hom. 10. n. 1.).

Opet malo niže navevši r. 19. gl. 5. Rim kaže: »Koje je dakle to pitanje? Reći naime, da su po nepokornosti jednoga mnogi postali grješnici. Što naime, kad je on sagriješio i postao smrtan, takvi postaju oni, koji su od njega rođeni, to nije u protimbi s vjerojatnim; no da iz njegove nepokornosti drugi postaje

---

(34) Stoga, ako su n. pr. manihejci govorili, da je tijelo zlo, od zloga počela, razumljivo je, da su oci katkad govorili, da nema ništa zla u začetku čovječjega tijela. Ako su platonici učili, da su ljudske duše sagriješile prije ujedinjenja s tijelom, shvatljivo je, da su oci govorili, da djeca prije uporabe razuma nijesu sagriješila, da nemaju nikakvoga grijeha. Svi su naime razumijevali, da oci ovdje govore samo o osobnim grijesima.

grješnik, kakvu će te imati dosljednost? Otkrit će se naime za takvog, da ni kazne nema, ako nije po sebi bio grješnik. Što dakle ovdje znači ono, grješnici? Meni se čini, da su ti podvrženi kazni i osuđeni na smrt« (M G. 60, 474 sl. — Čini se dakle iz svega, da sv. Ivan Zlatousti nije priznavao istočnoga grijeha, nego je samo dopuštao, da su smrt i ostale tjelesne kazne zbog Adamova grijeha prenesene na potomke.

O.: a) Sv. Ivan Zlatousti na drugim mjestima otvoreno priznaje opstojnost istočnoga grijeha. Isp. In Joh. hom. 36. n. 2; Ad Rom. hom. 10. n. 1 sl.; Hom. 3, n. 1; Hom. ad neoph.; ap. s. Augustinum C. Julian, 1. 6, 26; M G. 59, 205; 60, 475 sl.; 63, 473 sl.; M L. 44, 658; R. J. 1229. Na navedenim mjestima sv. Ivan razlikuje osudu od smrti te tvrdi, da je po grijehu jednoga, Adama, osuđen sav svijet. Priznaje, da postoji opreka između Krista i Adama i usvaja Apostolove riječi: »Kao što su po nepokornosti jednoga grješnici postali mnogi« (Rim. 5, 19). Kaže nadalje, da smo istjerani iz raja, jer smo zlorabili darove, koji su u početku darovani rodu ljudskom, te tvrdi, da smo mi sami bili uzrok nevolja, kojima smo podvrženi u svom životu. Budući dakle, da Bog ne osuđuje nikoga osim onoga, koji je kriv, niti kažnjava osim grješnika, očito je, da je sv. Ivan priznavao grijeh, kojim su okaljani svi ljudi. Kraj toga treba imati pred očima dvostruku smrt, duhovnu i tjelesnu, koju je, kako na spomenutom mjestu govori sv. Ivan, prouzročio istočni grijeh.

b) Tekstovi sv. Ivana, koji se iznose kao teškoća, vrlo se lako dadu uskladiti s općenitom naukom o istočnom grijehu. Tako n. pr. njegove riječi: »I djecu krstimo, premda nijesu okaljana grijehom« treba razumjeti tako, da djeca nemaju osobnih grijeha. »Ali reći ćeš, kaže sv. Augustin, zašto on sam nije dodao, osobnih? Zašto, držimo, ako ne zato, što je držao, da ga se raspravljajući u kat. Crkvi, drukčije ne shvaća. Čuj, Julijane, što također Ivan s ostalim katoličkim učiteljima kaže. Pišući Olimpiju: Kad je naime Adam sagriješio, kaže, onim velikim grijehom, i sav ljudski rod poprijeko osudio, od žalosti je podnosio kazne. — Što bi se moglo kazati izrazitije? Što ćeš na to odgovoriti? Ako je Adam velikim svojih grijehom sav rod ljudski zajedno osudio, zar se, a da nije osuđen, rađa mališ? A po kome se osim po Kristu oslobađa od ovog osuđenja?« (M L. 44, 656, R J. 1228).

c) α) Prije pelagijanizma oci prepirući se ponajviše s platonicima i s manihejcima često tvrde, da djeca nemaju nikakvoga grijeha te su posve nevina. Tako Tertulijan, koji inače istočni grijeh otvoreno ispovijeda, pišući o krstu djece kaže: »Što se žuri nevino doba k oproštenju grijeha?« (De bapt. 18; M L. 1, 1221). β) Istočni grijeh nazivaju Adamovim grijehom, tuđim grijehom u opreci prema našem grijehu, koji smo učinili našom osobnom voljom. Sv. Ambrozije: »Drugo je bezakonje naše, drugo podnožja (pete) našega. Bezakonje podnožja moga okružit će me, to jest, bezakonje Adamovo, ne moje« (In Ps 48 n. 8 sl.; M L. 14, 1158 sl.).

Ambrozijaster: »Postoji i još jedna smrt, koja se zove druga u paklu, koju ne trpimo po Adamovu grijehu, nego se prigodom njegovom stiče osobnim grijesima« (In Rom 5, 12; M L. 17, 92 sl.). No jedan i drugi priznaje na navedenim mjestima, da je Adamov grijeh baštinjen grijeh, jer je utisnut u našu narav i zbog njega hramamo — svi ljudi.

γ) Stoga stari oci, promatrajući samo narav i značaj osobnoga grijeha, često nazivaju grješnicima samo one, koji su samo aktualno, samo svojom osobnom voljom sagriješili, a ne one, na kojima je samo istočni grijeh.
Nije stoga čudno, što se sličan način govora nalazi i kod sv. Ivana Zlatoustoga (In Epist. ad Rom. hom. 10.). Stoga tumačeći Rim 5, r. 19. »kao što su po nepokornosti jednoga čovjeka mnogi učinjeni grješnici«, tumači »grješnici« ne naprosto o krivnji (de reatu culpae) nego o krivnji smrti i osude (de reatu mortis et supplicii), isključujući naime osobnu krivnju, a ne početnu (originalis). Mišljenje je dakle sv. Ivana, da po istočnom grijehu nijesu ljudi postali grješnici osobnim grijehom, koji su sami učinili, i zato ih ne zadešava smrt zbog vlastitih pojedinačnih grijeha, nego zbog jednoga Adamova grijeha, od koga, istina, svi primamo obvezu, dužnost, podložnost smrti.

2. — Klement Aleks. kaže: »Neka nam dakle kažu, gdje je svedeno rođeno dijete, ili kako je pod Adamovo prokletstvo pao, koji nije ništa radio?« (Strom. 3, 16). — Na istom mjestu r. 6 kaže, da je od posvećenih roditelja sjeme sveto. A u Adumbrat. in epist. Judae govori: »Adamovu grijehu smo podložni po sličnosti grijeha« (M G. 8, 1149; 1199, 1201).
O.: Klement Aleks. borio se protiv gnostika, koji su učili, da su osobni grijesi počinjeni u prijašnjem životu. On je stoga htio boreći se protiv gnostika reći samo to, da u djeci ne postoji osobni grijeh.
Nadalje, enkratiti su učili, da je rođenje duše i tijela zlo, i stoga da treba ženidbu zabaciti. Govoreći protiv ovih, da je od posvećenih roditelja sjeme sveto, hoće da kaže, da rađanje nije u sebi nešto zlo, nego dobro. — Konačno istina je, da smo mi podložni Adamovu grijehu također po sličnosti. U tom naime grijehu imade svoj izvor požuda, koja nas navodi, da griješimo slično Adamovu prekršaju, t. j. svojevoljno, osobno. Pelagijeva zabluda bila je u tome, što je držao, da smo mi podvrženi Adamovu grijehu samo po sličnosti, a ne stvarno. Međutim, da je Klement Aleks. učio istočni grijeh, očito je iz riječi: »Čovjek, koji je zbog jednostavnosti bio razvezan, po grijesima — nađen je svezan. Budući da ga je Gospodin htio osloboditi veriga, obukao se u tijelo, da pobijedi ovu zemlju« (Cohort. Ad Gentes, 11; M G. 8, 227).

3. — Sv. Grgur Niški u svojoj katehezi o krstu ništa ne govori o istočnom grijehu. Kad bi priznavao istočni grijeh, zacijelo ne bi o njemu šutio.
O.: Razlog je šutnji, što sv. otac govori samo o krstu odraslih, koji treba da probude pokajanje za svoje osobne grijehe.
Međutim sv. Grgur Niški na drugom mjestu jasno ispovijeda vjeru u istočni grijeh. Tako: »Ti si naime Gospodine uistinu... protjerao iz raja i nanovo pozvao, svukao si s nas smokvino lišće, nečasni onaj pokrivač i otpustio si osuđene; poškropio si čistom vodom i od mulja očistio« (Or. In baptismum Christi; M G. 46, 599).

4. — Sv. Ćiril Jeruzalemski kaže: »Nauči se, da duša nije ništa sagriješila, prije nego je došla na ovaj svijet, nego, iako smo bez grijeha došli, sada po slobodnoj volji griješimo« (Cat. 4 n 19; M G. 33, 479).
O.: Sv. Ćiril isključuje mišljenje onih, koji su govorili, da su duše, prije nego su se sjedinile s tijelom, osobno sagriješile. Uostalom on jasno ispovijeda vjeru u istočni grijeh u Cat. 2 n. 4 sl.; Cat 13. n. 2 (M G. 33, 387, 90; R J. 829, 831).

Beraza, De Deo elevante, 282—295; Gener, Theol. Dogm. schol., t. 3 s. 344, 385; Bossuet, Défense de la Tradition et des ss. Pères, t. 8 s. 2 sl.; J. Tixeront, Histoire des dogmes, III (1922), 209, 212; Th. Rüther, Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien (1922); M. Jugie, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche; la doctrine du péché originel chez les Pères grecs, u: Echo d'Orient, 1925, 12—16; Isti, Theol. dogmatica christian., Orient. II. 578 sl.; A. Bukovski, Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde, u »Zeitschrift f. kat. Theol.«, 1916, 67 sl.

§ 56. OPSTOJNOST ISTOČNOG GRIJEHA DOKAZUJE SE IZ BOGOSLOVSKIH RAZLOGA, T. J. IZ NUŽDE KRŠTENJA I OPĆENITOSTI OTKUPLJENJA

1. — **Iz nužde krštenja.** Krist kaže: »Ako se tko ne preporodi vodom i Duhom Svetim, ne može ući u kraljevstvo Božje« (Iv. 3, 5). Pod preporađanjem se razumijeva primanje svrhunaravnoga života po opraštanju grijeha. Da je pak oproštenje grijeha učinak krsta, očito je iz općenitoga i trajnoga crkvenog vjerovanja, koje je već izraženo u simbolu nicejsko-carigradskom (34). Isto se to vidi iz vanjskoga vidljivog obreda krštenja, naime iz pranja ili polijevanja vodom. A navedene riječi Iv 3, 5 vrijede, kako je to općenita nauka i praksa Crkve, ne samo za odrasle nego i za djecu. No djeci se ne može krst podijeliti zbog osobnih grijeha, jer ih nemaju. Kod njih se dakle dijeli krst zbog istočnoga grijeha. Postoji dakle istočni grijeh.

2. — **Iz općenitosti otkupljenja.**

Sv. Pavao kaže: »Bog hoće da se svi ljudi spasu... Jer je jedan Bog i jedan posrednik Boga i ljudi, čovjek Krist Isus, koji dade sebe u otkup za sve« (1 Tim 2, 4—6).
Iz navedenih riječi slijedi, da svi treba da se otkupe i spasu. No ako sve treba spasiti ili otkupiti, znači, da su svi ljudi u grijehu. Ali mnogi nemaju osobnoga grijeha. Slijedi dakle, da su oni na drugi način u grijehu i propasti. To se stanje zove istočni grijeh.

3. — **Iz općenitosti kazne.**

Bilo bi nepravedno ili barem neprikladno i nezgodno, da su na nas prenesene kazne Adamova grijeha, ako nije prenesen i sam grijeh. No kazne su za grijeh na nas prenesene, prešao je zato na nas i grijeh.

---

(34) D B. 86.

Napomena: Da li se samim razumom bez objave može dokazati opstojnost istočnoga grijeha?

Razum, prepušten sam sebi, ne može strogo dokazati opstojnost istočnoga grijeha.

a) Neki su bogoslovi htjeli istočni grijeh dokazati iz nevolja ovoga života. Ali ti dokazi nijesu posve uvjerljivi, jer bi Bog bio mogao čovjeka stvoriti i u stanju čiste naravi, gdje bi također ove nevolje postojale. No unatoč toga opaža sv. Toma: »Vjerojatno se u ljudskom rodu pokazuju neki znakovi istočnoga grijeha ... Premda se čini, da su ovakvi nedostaci čovjeku apsolutno naravni, ako se promatra ljudska narav sa strane onoga, što je u njoj niže, ipak promatrajući Božju providnost i dostojanstvo višega dijela ljudske naravi, može se dosta vjerojatno dokazati, da ovi nedostaci imadu značaj kazne (esse poenales)« (C. Gent. 4, 52). Zato bogoslovi, imajući pred očima Božju dobrostivost i pravednost, drže, da je nekako vjerojatnije, da je uzrok nevoljama i zlu na ovom svijetu neka općenita krivnja, koja potječe iz nekog zajedničkoga izvora.

b) U vezi s time M. Schmaus (Dogmatik II. s. 231) ovako umuje:

Mi opstojnost istočnoga grijeha ne možemo dokazati samim razumskim razmišljanjem, jer je on stroga tajna. No njegove posljedice svatko vidi. Svatko naime opaža, da je svijet i čovjek u njemu u nekom neskladu. Svatko ćuti u svojoj nutrini podvojenost, dvije duše u svojim grudima. Čovjek može ove činjenice uzeti jednostavno kao neuklonjivu sudbinu, a da ne razmišlja o njihovom početku i smislu. Čovjek se može i nadati, da će čovječja bijeda napretkom kulture postajati sve manja, dok konačno posve ne iščezne. Na prigovor pak, da do sada usprkos sviju nastojanja nije uspjelo čovječanstvo osloboditi od bijede, mogao bi tkogod odgovoriti, da će ono, što nije uspjelo sada, uspjeti u budućnosti. No ovo očekivanje nužno je povezano s nadom, da će ljudi jednoć odbaciti sve zlo, sebičnost, mržnju, zavist, ova trajna plodna vrela svakog zla i nemira. Tome naprotiv upućuje objava na sakriveni bezdan, odakle svaka čovječja strast neprekidno izvira. Vidljivi nered odraz je nevidljivog. Čovjek dolazi u suglasnost sa samim sobom, s društvom oko sebe i s čitavom naravi istom onda, kad je došao u suglasnost s Bogom. Uistinu, stvarno, biva stvorenje prema objavi posvećeno, u koliko biva po Kristu posvećeno, t. j. u

koliko biva natrag privedeno k Ocu. Krist je životna klica, koja je ubadena u smrtno ranjeni i pali svijet. Ona je još sakrivena. Zato grijeh imade još tako veliku moć. Ali doći će čas, kad on konačno bude sve preobrazio tako, da će svijet biti krasan i divan, kao na svoj prvi dan, što više, da će ljepotu prvoga dana i natkriliti.

I ako dakle opstojnost istočnoga grijeha ne možemo dokazati naravnim razmišljanjem, to nam ipak objavljena nauka rješava pitanje: Zašto je svijet, koji izlazi samo iz čiste ljubavi Božje, ipak na tako bijedan način predan trpljenju i zlu. Nauka o istočnom grijehu predaje nam ključ za spoznaju i razumijevanje zagonetke, koja svima leže pred očima.

c) Za shvaćanje opstojnosti istočnog grijeha M. Schmaus navodi Pascala, koji kaže: »Zacijelo ništa nas jače ne udara nego ova nauka (o istočnom grijehu). A ipak bez ove tajne, najneshvatljivije od sviju, mi bivamo neshvatljivi samima sebi. Čovjek je više nepojmljiv bez ove tajne, nego je za čovjeka nepojmljiva ova tajna. Ja priznajem, da, čim vjera otkrije ovo načelo, da je naime ljudska narav pala i iskvarena, da to otvara oči, da se vidi svuda biljeg ove istine, jer narav svuda nosi utisak Boga, izgubljenog u čovjeku i izvan čovjeka«. »Dvije su istine vjere, od kojih je jedna nepromjenljiva kao i druga. Jedna je, da je čovjek u času stvaranja ili u času milosti uzdignut nad svu narav u neku ruku postao sličan Bogu i dionik njegova božanstva — a druga je, da je u času iskvarenja i grijeha iz ovoga stanja bačen i postao sličan životinjama«. (Isp. Guardini, Christliches Bewusstsein, 93 st.).

Nauka o istočnom grijehu objašnjava prema Pascalu: kako čast i dostojanstvo, tako i nedostojnost čovječju, njegovu veličinu i njegovu bijedu. Dakako jedno i drugo ne smije čovjek dijeliti od nauke otkupljenja. Čim ih čovjek osamostali, uzima za sebe, već nastaje posve kriva slika čovjeka, koja je u protimbi s objavom. Bez objave naime čovječja bijeda iskače i izlazi na površinu kao vladarica i gospodarica, koja proniče sve i sve obuhvata. No čovjek prema objavi postoji i bivstvuje danas kao onaj, koji je otkupljen od grijeha. Kad nam Duh Sveti preko apostola Pavla saopćuje i otkriva čovječju propast i izgubljenost po istočnom grijehu, onda to čini zato, da nam odmah objavi i očituje veličinu slave i krasote, koja nam je darovana

po Kristu. Saopćenje o istočnom grijehu jest samo tamna pozadina. Ono što sv. Pavao hoće da u prvom redu naglasi, jest otkupljenje, a ne stanje grijeha i propasti. Stoga čovjek ne može zgodno, posve prikladno, potpuno i iscrpljivo govoriti o istočnom grijehu, a da ujedno ne govori i o Kristu. Govoriti o istočnom grijehu samo za sebe, bez obzira na otkupljenje, znači uzeti i istrgnuti ga iz povezanosti sveza s kojom se jedino može potpuno istinski shvatiti. Ljudi su sada u stanju brodolomca, koji su izbjegli pogibelj i raduju se novome životu. Čovjek doduše ima na sebi tragove pretrpljene borbe, ali sada je nastupila radost u sreći novoga života. Tako nas prikazivanje istočnoga grijeha sili na predočivanje i prikazivanje otkupljenja. Spoznaja istočnoga grijeha sada spoznaja otkupljenja. Samo u otkupljenju dobiva istočni grijeh svoj potpuni smisao. Postoji jedna velika i nedjeljiva istina: otkupljenje palog čovjeka. No mi ove jedne uzvišene stvarnosti ne možemo najedamput izreći. Stoga razni elementi, iz kojih je izgrađena stvarnost otkupljenja čovječanstva, moraju biti prikazani postepeno, pojedince. Stvarno postoji čovjek samo u svijetu, koji je otkupljen i posvećen po Kristu.

Bilješka: Teškoće

Djeci je, kažu pelagijevci, krst nuždan, no ne za oproštenje nekoga grijeha, nego zato, da postignu kraljevstvo Božje.

O.: Sv. Toma odgovara ovako: »Iz kraljevstva Božjeg nije nitko isključen osim radi neke krivnje. Svrha naime razboritoga stvorenja jest, da dođe do blaženstva. No ništa ne biva odijeljeno od svoje svrhe osim zbog kakvoga grijeha. Ako dakle djeca, koja još nijesu krštena, ne mogu doći u kraljevstvo Božje, treba reći, da je u njima neki grijeh« (S. c. G. 4, 50).

Diekamp-Hoffmann, 169; Ripalda, III. disp. 12, sect. 7 sl.
A. Stolz, Manuale theol. dogmaticæ, F. IV., s. 85; Ch. Pesch. III. s. 161;
Lahousse, De Deo creante et elevante, 387 sl.; Casini, Quid est homo? a. 3. § 3.

POGLAVLJE III.: O BITI ILI O NARAVI ISTOČNOG GRIJEHA

Govoreći o istočnom grijehu kaže sv. Augustin: »Od starog grijeha nije za propovijedanje ništa poznatije, za shvaćanje ništa tajnovitije« (De mor. eccl. 1, 22). I doista, u tome je nedokučiva tajna, da Adamov grijeh postoji u svim njegovim potomcima kao istinita i prava krivnja (reatus culpae).

Crkva nije još svojom učiteljskom vlasti točno odredila, u čemu stoji bit istočnoga grijeha. No ona je postavila neka načela, iz kojih se na narav toga grijeha opravdano zaključuje. Ona naime uči, a) da je istočni grijeh, koji se širi rađanjem, u svakom pojedincu kao njegov vlastiti. Nadalje, b) da se krstom uništava sve, što imade pravi i vlastiti značaj grijeha, te konačno, c) da požuda, koja ostaje u onima, koji su kršteni, nema značaja krivnje.

Ovim su postavljene granice, unutar kojih se mogu tražiti sastavni dijelovi istočnoga grijeha, i ujedno je podan oslon, na koji se treba uprijeti, da se pobiju kriva shvaćanja o biti istočnoga grijeha.

Da shvatimo, u čemu je narav ili bit istočnog grijeha, treba da napose razmotrimo dvoje: 1. ponajprije, kako ili na koji nam je način istočni grijeh voljan; i 2., u čemu stoji ona neurednost, koja spada na bit istočnoga grijeha.

A) KAKO NAM JE ISTOČNI GRIJEH VOLJAN?

1. — Dokazali smo općenitu opstojnost istočnoga grijeha. »Prestupkom jednoga mnogi umriješe . . .; po grijehu jednoga dođe osuđenje na sve ljude . . .; nepokornošću jednoga čovjeka mnogi postadoše grješnici« (Rim 5, 15 sl.). Adamov grijeh bio je i naš grijeh. Mi naime ne bismo po Adamovoj nepokornosti postali uistinu grješnici, kad njegova nepokornost ne bi na neki način bila i naša. Ne bismo zbog prestupka jednoga bili opravdano ni osuđeni svi, kad njegov prestupak ne bi bio svima zajednički. Ako naime ne pretpostavimo, da smo mi svi s Adamom sagriješili, ne možemo nikako shvatiti, kako u novorođenoj djeci može postojati ikakva krivnja. Na bit naime grijeha spada, da je voljan upravo onome, kome pripada. Budući pak da je istočni grijeh pravi grijeh, svakom čovjeku njegov vlastiti, slijedi, da je on bio voljan ne samo Adamu nego svim njegovim potomcima, jer krivnje nema bez voljnosti.

2. — Da voljnost spada na pojam grijeha, posve je očito i iz ovoga: Pravi grijeh (grijeh naime u moralnom smislu) mora biti slobodan, jer ne možemo zamisliti moralnosti čina bez slobode, koja je počelo sve moralnosti. No sve, što je slobodno, jest voljno. Slijedi dakle, da na pojam grijeha spada voljnost (voluntarietas).

Voljno u f o r m a l n o m s m i s l u (voluntarium formale) nije ništa drugo, nego bilo slobodno bilo nužno gibanje volje prema spoznatom dobru. Odatle slijedi, da sve drugo, što se zove voljno (voluntarium), kao izvanjski čin, stanje (habitus), habitualni grijeh, nije nešto formalno voljno (formaliter voluntarium), nego se zove tako po voljnosti unutarnjega čina volje, iz kojega izvire i od kojega zavisi.

Odatle slijedi, da habitualni grijeh nije voljan u sebi i zbog sebe nego zbog unutarnjega grješnoga čina volje i po njemu, a koji je već prošao. Dosljedno, jer voljno spada na pojam grijeha, slijedi, da habitualni grijeh nije grijeh po sebi i zbog sebe, nego po prošlom unutarnjem grješnom činu ili po aktualnom grijehu, kojega je na neki način habitualni grijeh učinak i cilj (termin). Odatle slijedi, da ne može u nekome postojati habitualni grijeh, ako prije nije postojao aktualni.

3. — Svaki habitualni grijeh bio je jednoć aktualni.

Budući da voljnost spada na pojam grijeha, očito je, da se grijeh može onome ubrajati, kome je voljan. Stoga se aktualni grijeh samo onome može ubrajati, koji actu, t. j. zbiljski griješi, kome je grješni čin voljan. Habitualni grijeh opet može se ubrajati samo onome, koji je izvršio čin aktualnog grijeha, jer je habitualni grijeh samo nužni učinak toga čina.

No habitualni grijeh ne može biti voljan, osim po volji onoga, koji je aktualno sagriješio, jer biljege voljnosti, slobode i grješnosti, koje se nalaze u habitualnom grijehu, nema habitualni grijeh od druguda, nego je to zaista voljnost, sloboda i grješnost, koja je bila u činu aktualnoga grijeha. Odatle slijedi, da je habitualni grijeh na onaj način voljan, slobodan i grijeh, na koji je način bio voljan, slobodan, i grijeh čin aktualnog grijeha, koji još po iskrenoj pokori nije opozvan.

Grijeh se dakle može ubrajati samo onome, kome je voljan. No Bog ubraja grijeh baš onomu, na kome jest. Nikad naime Bog nije nekome ubrajao grijeha, kojega nije imao. Slijedi dakle, da na pojam grijeha spada, da je voljan baš onome, na komu jest.

Budući dakle da se habitualni grijeh ne ubraja drugome osim onome, na kome je grijeh, budući nadalje, da se taj grijeh ne ubraja osim onome, kome je voljan, konačno budući da taj grijeh nije voljan osim onomu, koji je izvršio čin aktualnog grijeha, od kojeg čina habitualni grijeh imade i to, da je voljan, i slobodan, i dosljedno, da je grijeh, očito slijedi, da je svaki habitualni griešnik bio jednoć aktualni grješnik.

4. — Istočni grijeh u nama (peccatum originale originatum) jest, kako smo vidjeli, pravi grijeh u moralnom smislu, po kojem svi Adamovi potomci postaju u času začeća pravi grješnici. No on nije aktualni grijeh, jer u času, kad se taj grijeh prima, ljudi nijesu kadri izvršiti nikoji ljudski čin, ni dobar ni zao. Iz toga slijedi, da istočni grijeh imade značaj habitualnoga grijeha. Zato se za djecu ne kaže, da griješe, jer bi to značilo, da počinjaju aktualni grijeh, a to je nemoguće. Nego se kaže, da primaju grijeh (contrahere peccatum), da se začinju i rađaju u grijehu (generari, nasci in peccato), da su u stanju grijeha i osuđenja (esse in statu peccati et damnationis). Jednako kao što se za onoga, koji je jedamput sagriješio, ne kaže više, da griješi, nego da jest u grijehu ili da živi u njem.

5. — Ako su svi ljudi od prvoga časa svoga začeća habitualni grješnici, onda su prema dosada rečenom bez sumnje nekoć aktualno sagriješili. No jer nijesu sagriješili u sebi, slijedi, da su sagriješili u Adamu. Zato Apostol u Rim 5, 12. ne kaže, dà naprosto svi ljudi griješe, nego označivši prošlo vrijeme, kaže, da su svi u Adamu sagriješili. U istoj glavi malo kasnije naprosto tvrdi, da svi ljudi postaju grješnici. Iz toga slijedi, da onaj grijeh, koji svi ljudi kod začeća i rađanja primaju s ljudskom naravi, nije njima ni više voljan, ni više slobodan, a stoga ni više grijeh u moralnom smislu, nego im je bio svojevoljan i slobodan Adamov grijeh, u kojem su i s kojim su svi sagriješili. Odatle logički slijedi, da je djeci istočni grijeh voljan i slobodan u onom obziru i na onaj način, kako im je bila voljna i slobodna ona nepokornost, kojom je Adam, kao glava čitave ljudske porodice, prekršio Božju zapovijed, da ne jede s drveta znanja dobra i zla. Odatle slijedi, da je Adamova volja kod griješenja bila u nekom istinskom i pravom smislu i naša volja.

6. — Nastaje sada pitanje, u kojem je smislu Adamova volja bila naša volja?

Imade više odgovora na ovo pitanje. U glavnom postoje tri osnovna bogoslovska mišljenja u tom smjeru, na koja se mogu ostala svesti. Jedni drže, da nam je istočni grijeh voljan po našoj osobnoj volji, koja je odredbom Božjom bila moralno, bilo na koji način, uključena u Adamovoj volji. Drugi drže, da nam je istočni grijeh voljan po Adamovoj volji, u koliko je on naprosto bio glava ili izvor ljudske naravi. Treći stoje u sredini i drže, da nam je istočni grijeh voljan po volji Adamovoj, u koliko je on bio moralna ili juridička glava čitave ljudske porodice.

Mi ćemo ponajprije pokazati neosnovanost onih mišljenja, koja posve neispravno tumače značaj voljnosti u istočnom grijehu, a zatim ćemo iznijeti katolička mišljenja i pokazati, koje je među njima najvjerojatnije.

§ 57. BIT ISTOČNOGA GRIJEHA NE SASTOJI SE NI U NEKOM NAŠEM OSOBNOM AKTUALNOM GRIJEHU, NI U AKTUALNOM ADAMOVU GRIJEHU, KOJI BI SE POTOMCIMA IZVANA (EXTERNE) PRIPISIVAO.

1. — **Protivnici.**

a) O r i g e n i t. z v. o r i g e n i s t i uče, da je istočni grijeh osobni grijeh, koji je duša počinila, dok je još bila odijeljena od tijela. Prema ovom mišljenju voljnost u istočnom grijehu jest formalna (voluntarium formale). b) A m b r o z i j e C a t h a r i n u s O. P. (34), A l b e r t o P i g h i u s (35), inače oštri branitelji katoličke crkve protiv protestanata, zastupaju mišljenje, da je istočni grijeh formalno aktualni Adamov grijeh, koji se nama samo izvana ubraja (imputatur externe). U ovoj sentenciji značaj voljnosti u istočnom grijehu ostaje samo po imenu (voluntarium mere denominative tale).

2. — **Katolička nauka.**

a) Mišljenje origenista jest krivovjerje. Osuđeno je time, što je osuđena origenistička nauka o predbivstvovanju duše.

b) Mišljenje, koje zastupa Catharinus i drugovi, jest zabluda. Nije krivovjerje, jer on nije učio kao protestanti, da se opravdanje

(34) Opusc. de lapsu hom. et pec. orig.
(35) Controv. I. de pecc. orig.

zbiva samo po vanjskom ubrajanju Kristove pravednosti nego u unutarnjem ulijevanju posvećujuće milosti.

Dokazi.

I. Bit istočnog grijeha ne sastoji se u nekom našem aktualnom grijehu.

Istinitost ove tvrdnje ne treba posebice dokazivati, jer je ona posve istinita i očita odatle, što naše duše prije ulaska u tjelesa nijesu bivstvovale, a ulazeći u tijelo nijesu mogle sagriješiti, jer nemajući razuma nijesu mogle učiniti slobodno djelo.

II. Istočni grijeh nije aktualni Adamov grijeh, koji bi se nama pripisivao samo izvana, kako hoće Catharinus i dr.

To je očito:

1. — **Iz koncila tridentinskog.**

Koncil tridentinski uči, a) da se istočni grijeh širi rađanjem, da je u svakom čovjeku kao njegov vlastiti grijeh, i da po njemu djeca primaju svoju vlastitu nepravdu. No za ono, što se samo izvana ubraja, ne može se reći, da je svakom pojedincu vlastito. — b) Kraj toga istočni se grijeh po milosti krštenja uistinu oprašta. No po mišljenju Catharina i dr. po krstu se istočni grijeh ne uništava u pravom smislu, nego se samo prestaje nama ubrajati. Iz toga slijedi, da istočni grijeh prema konc. trid. ne sastoji u tome, da se nama pripisuje, ubraja Adamov grijeh, nego da je istočni grijeh nešto, što je unutra, u nama, u našoj duši. Slijedi dakle, da se nauka tridentinskog koncila o istočnom grijehu ne slaže s mišljenjem Pighija i Catharina.

Za potkrepu ovog dokaza treba spomenuti, da nitko po samom pripisivanju ili ubrajanju tuđega grijeha ne biva i nije grješnik u istinitom i pravom smislu.

2. — **Sv. Pismo.**

Sv. Pavao kaže: »Kao što su po jednom čovjeku mnogi postali grješnici, tako su milošću jednoga mnogi postali pravedni« (Rim 5, 28). No ljudi su pravedni po pravednosti, koja je uistinu, zbiljski u njima. Dakle slijedi, da su i grješnici po grijehu, koji je vlastit svakom pojedincu. Vlastit je pak grijeh svakom pojedincu, ako mu je istinski i na unutarnji način voljan.

Prije nego li Bog ljudima ubroji ili pripiše Adamov grijeh, oni ili jesu u stanju grijeha ili nijesu. Ako nijesu, Bog bi im nepravedno pripisivao grijeh. Ako jesu, slijedi, da su već prije pripisivanja Adamova grijeha njegovi potomci pravi grješnici. Istočni grijeh ne može dakle sastojati u vanjskom pripisivanju Adamova grijeha.

Beraza, N. dj. 310 sl.; Tanquerey De Deo creante, 588 sl.; Lercher, II. 417; Lahousse, De Deo creante et elevante, 403; Boyer, De Deo creante et elevante, 390 sl.

§ 58. ISTOČNI GRIJEH NIJE AKTUALNI OSOBNI ADAMOV GRIJEH, KOJI BI SE POTOMCIMA UBRAJAO KAO MORALNO UČINJEN PO NJIMA.

1. — **Ivan de Lugo** (36), **Alfonzo Salmeron** (37), **Toletus** (38), **Arriaga** (39), **Platelis** (40), **Frassen** (41), Henno i drugi drže, da je istočni grijeh Adamov grijeh, koji se potomcima ubraja iznutra (per imputationem internam, ut voluntarium aequivalens) u koliko se smatra, da su ga oni moralno počinili i u njima moralno dalje traje. Ovo mišljenje dakle dopušta, kao i ono Catharinovo i dr., da se Adamov grijeh može potomcima ubrajati. No da se može ubrajati, mora po de Lugu postojati neki oslon, neka forma u svakom pojedincu, koja je u unutarnjem odnošaju s Adamovim grijehom, i zbog koje se za čovjeka kaže, da je iznutra okaljan krivnjom (intrinsecus infectus reatu). Ta unutrašnja povezanost stoji u tome, što je Adamova volja bila na neki način volja svih ljudi, pa tako svi ljudi iznutra postaju grješnici.

2. — Za shvaćanje ovoga mišljenja potrebno je iznijeti zasebno poimanje habitualnog grijeha, kako ga je iznio glavni zastupnik ovog mišljenja De Lugo.

Habitualni grijeh (grijeh kao stanje) jest sam aktualni grijeh (grijeh kao čin), koji je fizički prošao, ali moralno traje dalje. On opravdano, razložito čini čovjeka mrskim Bogu. Budući da istočni grijeh nije grješni čin samoga čovjeka, koji je nosilac istočnoga grijeha,

(36) De poenit d. 7 s. 2 et 7.
(37) In epist. ad Rom. d. 46.
(38) In epist. ad Rom. c. 5.
(39) De vitiis et pecc. d. 49 s. 4.
(40) De pecc. orig. n. 316.
(41) Scotus Acad. t. 5 de pecc. orig. q. 2.

nego je on grješno stanje, koje potječe od Adama, drugim riječima, budući da je istočni grijeh habitualni grijeh, slijedi, da on kao takav nije drugo nego sam aktualni Adamov grijeh, koji moralno traje dalje, doklegod se djeci ne oprosti, te koji ih razložito čini Bogu mrskima.

Ova krivnja, koja moralno dalje traje, i njezina uračunljivost jesu za Boga razlog, zašto on kod začeća lišava dijete posvećujuće milosti.

Pomanjkanje posvećujuće milosti nije dakle ono, što u čovjeku čini ili proizvodi grješno stanje, nego je to pomanjkanje milosti kazna za grješno stanje.

Prema ovoj teoriji nije u istočnom grijehu voljno (voluntarium) ostvareno formalno, jer istočni grijeh ne sastoji u aktualnom čovječjem činu, no ostvareno je na taj način, što ono, što je u Adamu bilo formalno voljno, moralno traje dalje, jer nije opozvano. To neopozivanje jest jednako (aequivalenter) što i pristanak na sam Adamov grijeh (voluntarium aequivalens).

3. — Ova se teorija zato i zove »teorija ekvivalentnog ili moralnoga pristanka«.

Istočni grijeh dakle jest sam grijeh naravi, koji je počinio Adam, grijeh, koji je doduše fizički nestao, ali moralno traje u obvezi, dugovanju (in debito) podnositi Božje neprijateljstvo. Upravno (in recto) uzet on je dakle sam još neoprošteni Adamov grijeh (p. or. originans). Neupravice kaže krivnju (reatus culpae) ili obvezu podnositi Božje odvraćanje. Lišenje pak milosti jest učinak i kazna za istočni grijeh.

4. — Svoje mišljenje obrazlažu ovako:

a) **Istočni grijeh u nama (pecc. orig. originatum), kao što je već rečeno, u takovom je odnosu prema Adamovu grijehu (pecc. orig. originans), u kakovom se nalazi habitualni grijeh prema aktualnom. Istočni naime grijeh u nama jest jednake naravi, kakav je bio habitualni grijeh u Adamu, dok mu nije bio oprošten. No habitualni grijeh jest sam aktualni grijeh, kojeg je doduše fizički nestalo, ali ostaje moralno kao krivnja (in reatu culpae), ili kao nužda, da ostajemo Bogu mrski.**

Ova tvrdnja očita je, kažu, iz slijedećega: Čovjek jest i zove se aktualni grješnik po tome, što sada, ovaj čas, uistinu, zbiljski, gri-

ješi. No po istom tom grijehu, koji je doduše fizički prošao, ali kao stanje i kao krivnja moralno ostaje, opravdano se naziva habitualnim grješnikom. Nije dakle čovjek habitualni grješnik po nečem novom, što je k njemu pridošlo, nego po onom, što ga u prvom času čini grješnikom, ostaje i u slijedećim časovima grješnik. Tko n. pr. učini preljub, krivac je preljuba, ili preljubnik je, dok god mu se krivnja ne oprosti, makar više nikad nije učinio takvoga čina. Čovjek dakle nosi ime grješnika, premda ono djelo, koje je počinio, fizički više ne postoji.

To je slično, kao što se n. pr. zbiva s onim, koji se zavjetuje. U prvom času, dok se zavjetuje, zavjet čini, da je čovjek zavjetnik uistinu, zbiljski, actu, no isti taj zavjet, koji je već prestao, ali moralno, u odnosu prema svojim učincima ostaje, čini, da je čovjek u stanju zavjetovanosti. Jednako dakle, ako tko griješi protiv Boga, taj grijeh čini čovjeka u prvom času aktualnim grješnikom. No taj isti grijeh, koji je fizički nestao, ali je moralno prisutan u krivnji, koja je na čovjeku, ili u nuždi, da je čovjek zbog onog čina neprijatelj Božji, čini čovjeka habitualnim grješnikom. Ono dakle, zbog čega se čovjek iza izvršenog grijeha zove grješnikom, nije nešto drugo od samog aktualnog grijeha, koji je fizički nestao, ali moralno ostaje kao krivnja.

Slijedi dakle, kažu dalje, da je istočni grijeh u nama (peccatum originale originatum) sam Adamov grijeh (peccatum originale originans), u koliko moralno traje i ostaje dalje time, što u nama ostaje nužda, da smo predmet Božje mržnje.

b) U stanju čiste naravi (in statu naturae purae) postojao bi također habitualni grijeh. No očito je, da on ne bi sastojao u pomanjkanju ili u lišenju posvećujuće milosti, kad u tom redu uopće svrhunaravna milost ne bi postojala. No bit grijeha jest ista sada, kao što bi bila i u stanju čiste naravi. Milost naime pridolazi k naravi per accidens. Bit pak grijeha, koja treba da je zajednička svim vrstama grijeha, ne mijenja se po nečem, što akcidentalno pridolazi k naravi. Slijedi dakle, da bit habitualnog grijeha ne sastoji u nedostatku, u lišenju posvećujuće milosti.

c) Bez svake sumnje imade habitualnih lakih grijeha, koji ne sastoje u nikakvom nedostatku ili lišenju posvećujuće milosti, jer laki grijeh ne isključuje milosti. Jednako treba reći, da se i bit habitualnog smrtnog grijeha odnosno istočnog ne sastoji u lišenju posvećujuće milosti.

d) Kad bi lišenje milosti sačinjavalo bit habitualnog grijeha, onda bi unatoč opetovanih smrtnih grijeha, postojao samo jedan habitualni grijeh, jer čovjek posvećujuću milost može izgubiti samo jedamput, a ne više puta. Svi habitualni smrtni grijesi bili bi specifično jednaki, ili bolje, bio bi samo jedan grijeh, što je očito neskladno.

Navedeno mišljenje jest krivo iz ovih razloga:

1. — **Po ovom mišljenju nije jasno, kako istočni grijeh biva svakom čovjeku njegov vlastiti, unutarnji grijeh.**
Adamov naime grijeh, kao što smo vidjeli, nije ni u moralnom smislu voljan potomcima osobnom voljom svakog pojedinca. Ako dakle istočni grijeh nije drugo nego Adamov grijeh, u koliko moralno do svoga oproštenja traje u njegovim potomcima, uistinu nije vidljivo, kako je taj grijeh svakom čovjeku njegov vlastiti.

2. — Kao što je već rečeno, **istočni grijeh je moguć samo u stanju uzdignuća čovjeka u svrhunaravni red. Odatle slijedi, da se specifične, osebujne oznake istočnog grijeha moraju bivstveno tražiti u pomanjkanju ili nedostatku svrhunaravnog snošaja prema Bogu, svrhunaravnom cilju.** Takav pak snošaj može biti samo po posvećujućoj milosti. Stoga se istočni grijeh ne može ni zamisliti bez obzira na posvećujuću milost. Onaj naime grijeh, kojim su svi u Adamu sagriješili, nije bio ni proždrljivost, ni oholost, ni drugi kakav grijeh u Adamu, nego je taj grijeh bio samo odbačenje milosti. Adam naime nije zastupao rod ljudski s obzirom na drugo, nego samo s obzirom na svojevoljno ili odbacivanje ili sačuvanje milosti. Zato milost odlazi nužno u definiciju istočnoga grijeha. Stoga se ne može nikako odobriti mišljenje, koje iz definicije istočnoga grijeha izbacuje milost.

3. — **Adamov aktualni grijeh ne odnosi se na nas, ne pripada nama niti se nama može ubrajati, osim, u koliko je Adam radio, ne kao privatna osoba, nego kao glava roda ljudskoga, postavljena od Boga.** No Adam je bio postavljen glavom roda ljudskoga samo u toliko, u koliko je morao obdržavanjem Božje zapovijedi prenositi na svoje potomke početnu pravednost i milost, kao zajedničku baštinu. Kad bi naime Adam i u drugom obziru bio glava roda ljudskoga, istočni bi grijeh bio moguć i u stanju čiste naravi. No to nije moguće, jer bi pravo na naravni cilj svakom čovjeku u naravnom redu nužno pripadalo. Prema tome slijedi, da se Adamov grijeh može nama ubra-

jati samo u tom obziru, što je Adam svojevoljno odbacio milost i za svoje potomke, a ne u toliko, u koliko bi u nama naprosto kao habitualni grijeh moralno dalje trajao.

Lercher, II. 417; Pohle-Gierens, I. 468; Beraza, De Deo elevante 356 sl.; Palmieri, De Deo creante et elevante s. 566 sl.

§ 59. ISTOČNI GRIJEH NIJE ADAMOV GRIJEH, KOJI BI SE SMATRAO NAŠIM ZATO, JER NAM JE TOBOŽE VIRTUALNO VOLJAN.

Imade bogoslova, koji značajku voljnosti u istočnom grijehu uzimaju i tumače kao virtualno voljno. Ovo mišljenje imade više oblika:

1. — **Neki bogoslovi 16. st. učili su, da je istočni grijeh aktualni grijeh samog Adama, u koliko se potomcima ubraja, jer se može opravdano reći, uzeti i tumačiti (interpretative), da je i od njih počinjen.**

Da se može reći, da su Adamov grijeh počinili svi ljudi i da su dosljedno lišeni milosti, α) jedni tumače tako, da je Bog predvidio, da bi svi Adamovi potomci, kad bi bili živjeli zajedno s Adamom, pitanje dijeljenja milosti bili povjerili Adamu. Jer bi dakle svi bili predali svoju stvar Adamu, opravdano im se Adamov grijeh pripisuje kao voljan. β) Drugi opet tumače tako, da bi svi ljudi, da su uistinu s Adamom živjeli i bili iskušani, uistinu prekršili zakon Božji, jednako kao i praroditelji.

Ovo se mišljenje zove teorija »consensus interpretativi«.

2. — **Druga je teorija, koji su predložili wirzburški bogoslovi.**

Ona uči, da je istočni grijeh sam Adamov grijeh, u koliko je on i naš grijeh, budući da su naše volje, jer su bile uključene u Adamovoj volji, uistinu zajedno sagriješile s Adamovom voljom.

To tumače na ovaj način. Kao što država može volju maloljetnika s obzirom na neke građanske učinke uključiti u volju štitnika, tako je mogao Bog volje Adamovih potomaka u pitanju vršenja ili prestupka zapovijedi povezati uz Adamovu volju. Ova Božja odredba bila je za nas vrlo poželjna, budući da je postojala najveća vjerojatnost, da će Adam, koji je bio urešen tolikim milostima, u tako malenoj i lakoj stvari ostati Bogu vjeran. U pretpostavci pak predviđenoga grijeha Bog je odredio, da ne pretrpimo nikakve štete, jer je

pripravio Spasitelja, kojeg možda ne bi bio dao Adamovim potomcima, koji ne bi bili ustrajali u početnoj pravednosti, primljenoj od Adama.

Ova se teorija zove »consensus alligati — privezanog pristanka«. Zastupnici ovoga mišljenja takoder tvrde, da je između Boga i Adama bila pogodba ovog značenja:

Ako održiš zapovijed, potomci tvoji rađat će se u milosti i svetosti i bit će besmrtni. Ako prekršiš zapovijed, rađat će se lišeni svake milosti, smrtni, kao grješnici i sinovi srdžbe. I to sve snagom svojeg grijeha jednako, kao da su ga svi u svojoj vlastitoj osobi i svojom fiziološkom voljom učinili, jer ti predstavljaš sve. Svi potomci Adamovi sagriješili su dakle u toliko u Adamu, u koliko su pozitivnim dekretom Božjim njihove volje bile uključene u Adamovoj.

Adamov grijeh bio je prema tome potomcima voljan ne samo posredno, po Adamovoj volji kao glave, nego i neposredno po osobnoj volji svakog pojedinca, koja je moralno postojala u volji Adamovoj, koja je htjela grijeh.

Govoreći o pogodbi između Boga i Adama zastupnici ovog mišljenja razlikuju formalnu i virtualnu pogodbu.

Formalni ugovor jest pogodba, koja je bila izričito ili uključivo izražena, a nastala je slobodnim pristankom između Boga i Adama. Pod virtualnim ugovorom razumijevaju samu odredbu Božju, kojom je on odredio, da Adam tako zastupa osobe potomaka, da se ono, što u navedenoj zapovijedi učini Adam, smatra, da su učinili njegovi potomci.

Svi zastupnici navedenoga mišljenja dopuštaju, da je bila dostatna i virtualna pogodba.

Vjerojatno se, kažu, drži, da je za ovu Božju odluku Adam znao. I to s ovih razloga: a) da Adam bolje uzmogne upoznati i cijeniti veličinu dobročinstva, koje je Bog dao njemu i potomcima; b) da otac bude brižljiviji i oprezniji u čuvanju poklada svoje djece; c) jer je dolično, da onaj, koji zastupa druge osobe i odlučuje o njihovoj sudbini, zna za svoju dužnost i zadaću, osobito o stvarima vrlo važnim i zamašnima. Dosljedno Adam je znao, da griješeći gubi milost i prijateljstvo Božje za sebe i za sve svoje potomke.

3. — **Dosta općenito mišljenje, koje zastupaju n. pr. J. Kleutgen (42), M. J. Scheeben (43), Ch. Pesch (44), C. Mazzela, uči slijedeće:** Istočni grijeh jest Adamov grijeh, koji je u nama kao pravi grijeh u toliko, u koliko je naime Adamov grijeh bio grijeh čitave ljudske naravi, kao takve, koja je bila zastupana u Adamu.

To tumače na ovaj način: Ljudska narav bila je u Adamu fizički samo jedna. No jer je Adam bio glava i počelo čitavoga roda ljudskog, ta je narav u Adamu moralno bila mnogostruka, u koliko je predočivala, pretstavljala u sebi sav rod ljudski (theoria consensus repraesentati).

Kao objašnjenje navode dva primjera:

Kad otac obitelji radi kao otac obitelji, raspolaže zakonito ne samo sa svojim dobrima, nego i s dobrima čitave obitelji. Volja naime glave obitelji kao takve jest volja čitave obitelji. Obitelj naime čini s glavom jedno moralno tijelo, kao što u čovjeku mnogi udovi čine jedno tijelo.

Nadalje, uvijek se smatra, da je narod učinio ono, što je učinila vlada. Kad vlada navijesti rat drugom narodu, svaki građanin jednoga naroda neprijatelj je svakom članu drugoga naroda.

Sva navedena mišljenja su kriva.

Dokazi.

I. Adamova volja ne može se interpretativno uzeti našom voljom.

1. — Ta je teorija ponajprije posve samovoljna, jer se interpretativni pristanak pomišlja i tvrdi bez ikakvoga temelja.

2. — To je mišljenje krivo. Pitanje je naime, da li bi svi ljudi prenošenje milosti naprosto povjerili Adamu. Isto tako, da li bi svi, da su tada živjeli, zajedno s njime sagriješili. Zacijelo mnogo bi ljudi na to pitanje odgovorilo niječno.

3. — Ta je teorija nepravedna.

Interpretativna teorija, kao što smo vidjeli, kaže, da je nama Adamov grijeh zato voljan, jer je Bog predvidio, da bismo svi mi pitanje

(42) Theol. d. Vorz. II². 624—663.
(43) Handb. d. Kath. Dogm. II. 624—632.
(44) Prael. dogm. III⁴. 175.

prenošenja milosti prenijeli u ruke Adamove, ili jer bismo svi s njime sagriješili, da smo bili u raju. No budući uvjetni (hipotetski) čini ne mogu biti razlog, da se nama sada ubraja ono, što bismo mi u nekim određenim okolnostima učinili. To se naime protivi istini i pravednosti Božjoj, jer Bog može kazniti samo ono, što je u istinu zbiljski, sada grijeh, a ne ono, što bi u određenim okolnostima istom bio grijeh. Nije dakle Bog mogao Adamov prestupak uzeti kao naš zato, jer bismo ga tobože mi bili izabrali svojim zastupnikom, ili jer bismo i mi s njim bili sagriješili. Istočni grijeh ne može se stoga protumačiti i uzeti kao Adamov grijeh, koji je interpretativno voljan i nama.

II. Neosnovana je teorija o uključenju naše volje u Adamovoj (theoria consensus alligati).

Da je navedeno mišljenje wirzburških bogoslova krivo u toliko, u koliko tvrdi, da je volja potomaka bila uključena u volji Adamovoj tako, da je Adamov grijeh bio potomcima voljan neposredno po osobnoj volji svakog pojedinca, dokazujemo ovako:

1. — Uključenje volje potomaka u volju Adamovu ništa ne pridonosi k tomu, da bi se moglo reći, da je Adamov grijeh bio potomcima voljan.

Voljno se zove i jest ono, što izlazi iz unutarnjeg počela, iz volje onog, kome je voljno. Stoga ni Bog ne može učiniti, da meni bude nešto voljno bez čina moje volje. Po mišljenju pristaša navedene teorije ono, što čini, da se Adamov čin smatra i mojim, jest samo odluka Božje volje, da se čin Adamove volje smatra moralno i činom moje volje. No to meni nije uistinu nikako voljno, jer Adamov čin ne može potomcima biti formalno voljan samo odlukom Božje volje, jer se to protivi samoj naravi onoga, što se zove formalno voljno.

2. — Uključenje volja potomaka u volju Adamovu protivi se Božjoj svetosti.

Zastupnici navedene teorije drže, da za voljnost istočnog grijeha u Adamovim potomcima nije dosta ustvrditi, da je Adamov grijeh nama voljan posredno (mediate), preko jedne, naime Adamove volje, koji je bio glava roda ljudskoga. To jest, nije bilo dosta, kažu, da je Adam bio postavljen zastupnikom roda ljudskoga, njegovom juridičkom i moralnom glavom, nego mimo toga, mimo ove objektivne od-

redbe Božje, traže Božju odluku, dekret, kojim se stvarno naše volje uključuju u Adamovu volju. No to znači, da je Bog u slučaju, da Adam htjedne sagriješiti, ne samo dopustio, nego htio i proizveo naš grijeh. Navedeni naime dekret sadrži u sebi ovaj čin Božje volje: Hoću, da i drugi sagriješe, ako sagriješi Adam. I upravo snagom ovog dekreta, dok je Adam sagriješio, griješili smo svi. No to ne znači samo dopustiti nego i pozitivno htjeti, da u slučaju Adamova grijeha sagriješimo i mi. Što više, to znači, da je Božja volja uzrok našeg grijeha. Takav Božji postupak protivio bi se Božjoj pravednosti.

3. — **Uključenje naših volja u volji prvog čovjeka nijesu priznavali sv. oci.**

Da istumače, kako je istočni grijeh voljan novorođenoj djeci, sv. oci se nikad ne pozivlju na to, da su njihove volje uključene u Adamovoj, nego na jedinstvo naravi, jedinstvo sjemena; na to, da je Adam počelo i glava naravi, koja se rađanjem saopćuje i širi. Oni kažu, da djeca nijesu sagriješila u Adamu zbog vlastite i osobne volje, nego za to, jer je u Adamu podrijetlo sjemena, odakle su svi. Sv. oci uče, da je drugo grijeh naravi, a drugo grijeh osobe. Grijeh naravi voljan je, kažu, voljom glave, a osobni voljom pojedinih udova.

III. Neosnovana je i t. zv. teorija »consensus repraesentati«.

Ova teorija, kao što smo vidjeli, kaže, da je Adamov pristanak na grijeh bio i pristanak pojedinaca. Doduše ondje nije bio pristanak pojedinaca fizički, ali je ipak bio juridički, jer je u Adamu sva narav bila zastupana (repraesentata). No o takvom pristanku treba reći isto, što i o presumptivnom (predmnijevanom). Ne može naime postojati osobna krivnja, koja bi nastala pristankom, koji se samo presumira ili je dan tobože po juridičkom zastupanju. Ovakav se naime pristanak pojedinaca može pretpostaviti samo u ugodnim, a ne u neugodnim stvarima (in favorabilibus, a ne in odiosis), jer juridički se može smatrati, da je zastupan i izražen preko drugoga samo onda, ako čovjek pripada nekoj zajednici, koja svoj pristanak daje kolektivno. U tom slučaju može se uzeti, da je juridički preko zajednice predočen pristanak pojedinaca. No u koliko se pristanak smatra i jest čin pojedinačne osobe, za nikoga se ne može reći, da taj pristanak juridički predočuje ili pretstavlja.

Presumptivnim pristankom ili pristankom juridički uključenim može nastati neka obveza kao učinak nekog pristanka, ali se ne može dokazati ni na koji način, da iz takvog pristanka može nastati neka istinska i stroga moralna krivnja.

Navedeni primjeri ne vrijede.

Štitnik naime radi u ime malodobnika, no jedino u okviru upravljanja dobrima, koje mu je povjerio dobar i pravedan zakon. Otac obitelji pristaje u ime obitelji na neku obvezu, no tako, da se ta obveza može pridijevati svakom pojedincu samo s obzirom na obvezu, koja je učinak pristanka glave, a nipošto s obzirom na sam pristanak, koji je uzrok i izvor obveze. Nadalje smatra se, da je narod učinio ono, što je učinila njegova vlada, no uzima se narod, skupina kao skupina, koja nema drugog mogućeg organa nego svoju vrhovnu vlast. No niti ovdje ni drugdje nema primjera, gdje bi se slobodna odluka glave neke zajednice moralno ubrajala svima članovima te zajednice, i to i svima zajedno i svakome pojedinačno.

Lercher, II. 415; Chr. Pesch, III. 174, 175.

§ 60. ISTOČNI GRIJEH NIJE NAMA VOLJAN PO VOLJI ADAMA, U KOLIKO JE ON NAPROSTO ILI FIZIČKA GLAVA LJUDSKE NARAVI.

Ovo mišljenje zastupa kard. Billot. Njegova je nauka ovo:

1. — **Istočni grijeh nije grijeh osobe nego naravi.** To je habitualni nedostatak (privatio) nužnoga, potrebnog odnosa prema Bogu u naravi, u koliko je narav. Taj nedostatak potrebne ispravnosti sastoji se ne u pomanjkanju čistih naravnih savršenosti ljudske naravi, nego u tome, što narav nema počela, savršenosti, koja je ljudskoj naravi dana povrh čistih naravnih sposobnosti, a kojom bi prema pozitivnoj odredbi Božjoj ljudska narav morala biti urešena i tako biti usmjerena prema Bogu. Billot naime shvaća prvotnu pravednost (justitia originalis) kao nekim akcidentom ljudske naravi, koji je Bog milostivno (gratis) dao čitavoj naravi, ali kao specifičnu vlastitost naravi, koja se zajedno s naravi, jer njoj pripada, imade s roditelja prenositi na djecu isto tako, kao što se prenose druga svojstva, koja ne pripadaju osobi nego vrsti onoga, koji rađa, i u kojima stoga roditelj čini rođenoga sebi sličnim.

2. — Ljudska narav bila je u prvom čovjeku potpuna i neozlijeđena, i to s obzirom na čisto naravna svojstva, koja izviru iz same naravi, i s obzirom na svrhunaravna svojstva, koja joj je Bog usadio. No čovjek je sagriješio. Adamov grijeh unio je krivnju i u osobu i u narav, no ne jednaku. Kao grijeh Adama kao pojedinca (ut peccatum individui) unio je osobnu krivnju odvraćanja od Boga uništujući posvećujuću milost, u koliko je ova milost ovoj pojedinačnoj osobi (Adamu) bila počelo ispravnog odnošaja prema Bogu. Kao grijeh izvora ili početka naravi (ut peccatum fontis naturae) unio je u narav krivnju odstupanja od poklonjene, dobrovoljne pravednosti (reatus recessus a statu justitiae gratuitae) uništujući milost, u koliko se je milost na neki način kao vrsna osobina (proprietas quasi specifica) ljudske naravi poput ostalih naravnih vlastitosti morala po roditeljima prenositi na djecu.

3. — To objašnjava Billot ovim primjerom (iz stvari, koja je, dakako nemoguća).

Kad bi neki čovjek u korijenu (radicitus) istrgao i odstranio od sebe n. pr. moć gledanja i slušanja, tim bi činom taj čovjek ozlijedio i osobu i narav. Osobu, jer bi to zlo načinio sebi, pojedincu, a narav, jer bi zbog odstranjenja navedenih moći posve ili u korijenu rađao djecu bez tih moći, a ona bi opet jednako rađala svoju djecu. Uzmimo još, da je navedeno odstranjenje vida i slušne sposobnosti povezano s kršenjem zakona. Tada bi taj čovječji čin bio otstupanje od zakonskog propisa, a narav, koja bi iz njega istjecala, činio bi on ne samo manjkavom nego i krivom, tako, da bi se njegova djeca rađala kao krivci, ne dakako kao krivci osobnom krivnjom, koja traži pozitivnu kaznu, nego kao krivci naravnom krivnjom, koja donosi sa sobom podložnost negativnoj kazni, t. j. oduzimanje svih dobročinstava, koja slijede i izviru iz uporabe vida ili sluha ili koje druge moći.

4. — Billot poriče, da je Adam moralna glava roda ljudskoga. Poriče svaku moralnu vezu između Adama i njegovih potomaka. Dosljedno poriče pozitivnu odredbu Božju, po kojoj bi Adam bio postavljen juridičkom glavom i zastupnikom čitavoga roda ljudskoga. S priznanjem naime juridičke glave, kaže Billot, nestaje posvema posebnog vlastitog pojma grijeha naravi.

Po Billotu dakle kaže se za Adamove potomke, »da su sagriješili u Adamu, ne kao da su u Adamu izvršili neki čin, ne kao da su

s pravnom fikcijom smatraju, da su učinili ono, što je učinio Adam, ne kao da su učinjeni odgovornima zbog nedjela, pripuštenog prije nego su rođeni... nego samo i naprosto... u koliko su u Adamu upali u nuždu (incurrerunt debitum) roditi se s naravnim manjkom (cum defectu naturali), koji ipak imade značaj neurednosti i krivnje, po obziru na početno stanje uzdignuća i na voljni čin onoga, koji je, budući da je bio izvor i glava i početo naravi, lišio samu narav ispravnosti, kojom ju je Bog dobrohotno opremio«.

5. — Iz svoje teorije iznosi Billot ove zaključke:

a) Kad Adam ne bi bio sagriješio, ali bi bio sagriješio koji od njegovih potomaka, onda bi taj potomak zaveo istočni grijeh u svoje potomstvo, kao što ga je Adam zaveo u čitavi ljudski rod.

b) Ostali grijesi Adamovi zato se ne prenose na potomke, jer ti grijesi nalaze ljudsku narav već iskvarenu, koliko se je iskvariti mogla, pak je po naravi stvari jasno, da ne mogu prijeći na potomke.

c) Grijeh, kojim je zaražen ljudski rod, bio je jedenje zabranjenog voća, no ne zato, što je to bila povreda takve određene zapovijedi, s obzirom na koju je Adam bio postavljen kao zastupnik roda ljudskoga, nego naprosto zato, što je i u koliko je to bio uistinu prvi grijeh.

6. — Mišljenje kard. Billota jedva se razlikuje od mišljenja onih starih bogoslova, koji su bitni odnos, koji istočni grijeh kaže i izriče prema Adamovoj volji, nalazili u tome, što je Adam u svome sjemenu sadržavao sve ljude. Oni su držali, da je Adamov grijeh bez ikakove pozitivne odredbe Božje, kojom bi Adam bio postavljen moralnom glavom čitavog roda ljudskoga, bio svima voljan upravo time, što su svi ljudi po sjemenu bili sadržani u njegovim bokovima. Treba ipak priznati, da prema Billotu istočni grijeh u nekom određenom čovjeku nije tom čovjeku voljan bilo zbog kakvog odnosa prema tom čovjeku, bilo kao pojedincu, bilo u koliko je član ljudske porodice, nego mu je voljan samo po odnosu prema prvom čovjeku, u kojem je kao u izvoru ljudska narav postala pokvarena te odatle kao pokvarena teče u potomke po naravnom rođenju. Zato se istočni grijeh zove grijeh naravi, a ne osobe.
Konačno smatra Billot, da je ovo njegovo mišljenje isto mišljenje, koje u tom predmetu imade sv. Toma.

Protiv Billotova mišljenja iznose ove dokaze:

1. — Navedeno mišljenje nije u skladu s naukom ap. Pavla, koji kaže: »u kojem smo svi sagriješili« (Rim 5, 12).
Griješiti, kao glagol u aktivnom značenju, očito znači neko zlo djelovanje, ili neki zao čin, ili prestupak Božje zapovijedi. Budući da smo prema sv. Pavlu svi sagriješili, slijedi, da smo svi na neki način zajedno s Adamom prekršili zapovijed Božju. No u pretpostavci, da je Billotovo mišljenje istinito, to ne bi stajalo. Zastupnici naime Billotova mišljenja tvrde, da se je kod prekršaja Božje zapovijedi o jedenju s drveta znanja dobra i zla samo Adam ponio fizički i moralno zlo, da je samo on sam izvršio grješno djelo, i da je također on sam bio, koji je Bogu morao odgovarati za zlo djelo. Za potomke pak, da se samo u toliko može reći, da su sagriješili u Adamu, u koliko su po njegovu opakom i zlom djelu potpali pod nuždu (incurrerunt debitum), da se rode bez one početne pravednosti, koju je Bog dobrohotno (gratis) darovao ljudskoj naravi na način specifične, vrsne, njezine vlastitosti. Oni dakle nijesu sagriješili čineći nešto, nego upadajući u krivnju roditeljskoga grijeha; sagriješili su ne počinjajući grijeh, nego gubeći pravednost, ne zato, što bi jeli sa zabranjenoga drveta nego trpeći zbog neurednosti u Adamovu jedenju; nijesu sagriješili kršeći zakon, nego upadajući u kaznu, koja je stigla prekršitelje; sagriješili su ne nepokoravajući se, nego umirući tijelom i dušom zbog tuđe nepokornosti. No time, što je netko upao u nuždu, da zbog krivnje drugoga nekog podnosi neko zlo, ne može se za nj reći, da je, bilo u tom drugom, bilo s tim drugim, i on sagriješio.

2. — Iz navedenog mišljenja slijedi, da istočni grijeh nije naš grijeh.
Grijeh ne može biti drugdje nego samo u grješniku. Grješnik opet ne može biti nego ili onaj, koji griješi, ili koji je griješio. Ako prema tome djeca nijesu sudjelovala kod Adamova prekršaja, nemaju na sebi nikakvoga grijeha u pravom smislu.
Uzmimo nadalje, da se ono zlo, koje je uneseno u ljudsku narav po volji prvoga čovjeka, opravdano naziva grijehom Adamovim, jer je on to zlo htio. No neopravdano bi se to zlo zvalo našim grijehom, ako nam ono nije ni na koji način i ni u kojem obziru voljno. Voljno naime spada na pojam grijeha tako, da ne samo ono, što je grijeh, nužno mora izlaziti od neke volje, nego mora izlaziti baš iz volje onoga, kojega čini grješnikom. Inače bi jedan čovjek mogao učiniti drugog čovjeka grješnikom i bez njegove volje, a grijeh, učinjen od

jednoga čovjeka, mogao bi biti u drugom ne samo bez njegova pristanka, nego i protiv njegova privoljenja. To se pak protivi svakom pojmu grijeha u moralnom smislu, dakle i pojmu istočnoga grijeha, jer nitko ne može postati po tuđem grijehu moralno zao. Zato je osudena Bajeva propozicija, koja kaže, da voljno ne pripada na bit i definiciju grijeha (D B. 1046).

Zato Bellarmin kaže: »Ne može se ni pojmiti, na koji način može u onome, koji nije dionik djelovanja, postojati habitualna averzija, ako nije pretjecala aktualna, kad je ona (habitualna) odnošaj, koji izvire iz djelovanja... Treba dakle da ostane, što smo prije kazali, da u djeci nema ništa, što bi imalo značaj krivnje, osim ako su i ona bila dionici Adamova prestupka« (De amiss. grat. et stat. pecc. 5, 18). Ne može se reći, da je istočni grijeh uistinu grijeh naravi (peccatum naturae) pa da stoga može biti u nama, a da nama (osobama) ni na koji način nije voljan, kao što nam nije voljna ni sama narav. Narav naime, u koliko je shvaćena u opreci s osobom, nije subjekt, koji bi bio kadar biti nosilac grijeha. Stoga bi grijeh, koji je bio grijeh samo u odnosu prema naravi, bio samo fizičko zlo. Moralno zlo bio bi on samo u odnosu prema onoj osobi, kojoj je voljan. Slijedi dakle, da bi po protivničkoj sentenciji grijeh, uveden od Adama u narav ljudsku, bio doduše fizičko zlo, naravi i nama (osobama), koji tu narav imademo, no ni na koji način moralno zlo, koje nas čini grješnicima.

Stoga, ako se aktualni i bilo koji habitualni grijeh promatra baš s obzirom na formalni razlog, koji ga čini grijehom u teološkom i moralnom smislu, vrijede ove Bellarminove riječi: »Premda je ono, što ostaje iza djelovanja na neki način učinak istoga djelovanja, ipak je ono također na neki način isto sa samim djelovanjem, i zato se (to naime, što ostaje iza grješnog djelovanja) zove grijeh u vlastitom smislu, a ne po figuri metonimije; a dvostruko ono označivanje grijeha (aktualnog i habitualnog) nije označavanje dviju stvari ili dvaju grijeha nego jednog istog (grijeha), koji jest na različit i različit način .Kao što naime grijanje i toplina, stečena po grijanju, nijesu dvije topline, nego jedna, koja se zove grijanje, dok se stječe i nastaje, a toplina, dok kao proizvedena i stečena ostaje, tako se također naopakost ili nastranost (obliquitas) grijeha, u koliko je u gibanju, zove grijeh u prvom značenju, a u koliko ostaje u duši

onog, koji griješi, zove se grijeh u posljednjem značenju« (De amiss. grat. et stat. pecc. 5, 17).

Stoga aktualni i habitualni grijeh formalno dobivaju bitak moralnoga grijeha po istoj voljnosti (voluntarietas), po istoj slobodi i da tako kažemo, po istoj grješnosti (peccalitas).

Sv. Toma, I. q. 95 a. 1; q. 100 a. 1; De malo q. 4 a. 8; Billot, De personali et originali peccato, Prati 1910 s. 140—167; Beraza, De Deo elevante 303 sl. Belarmin, De amiss. grat. et statu pecc. l. 5. c. 18

§ 61. ISTOČNI GRIJEH JEST NAMA VOLJAN (VOLUNTARIUM) VOLJOM ADAMA, GLAVE RODA LJUDSKOGA. NO, DA ADAMOVA VOLJA BUDE MORALNO I NAŠA VOLJA, BILA JE NUŽNA POZITIVNA ODREDBA BOŽJA, KOJOM JE ADAM POSTAVLJEN I MORALNOM I JURIDIČKOM GLAVOM ČITAVOGA RODA LJUDSKOGA.

Napomena.

1. — **Bog nije stvorio čovjeka kao anđele tako, da bi stvorio sve pojedince zajedno.** U anđeoskoj naravi ne može postojati umnažanje jednoga iz drugoga, dok ljudska narav traži takvo umnažanje tako, da ne bi bilo prikladno, da svi pojedinci ljudske naravi budu zajedno stvoreni.

Stoga je prema Božjoj nakani čitava ljudska narav na neki način bila u Adamu. Po istoj namjeri Božjoj imala je ta narav postojati na onaj način i u onom stanju, kako je to želio Bog, koji ju je stvorio. No Bog je želio, da ljudska narav bude pravedna i sveta, uzdignuta na svrhunaravni red. Iz toga slijedi, da ova pravednost i milost uzdignuća, koju je Bog stvorio u Adamu, nije bila osobna milost, koja bi Adamu bila dana zbog njegove osobe, nego je to bila milost čitave naravi. Ta je nadalje milost bila kao vlastitost specifične ljudske naravi, no tako, da ona nema svoj izvor u samoj naravi i ne rađa se iz njezina krila, nego je u narav dobrohotno ulivena od Boga te se na način naravne vlastitosti imade prenositi na sve ljude zajedno s naravi i to putem rađanja.

2. — **Adam dakle, koji je kao prvi čovjek bio fizički ili ontološki princip ili počelo čitave ljudske naravi, uzdignut je bio od Boga, da bude također počelo pravednosti i svetosti, koja bi se trebala**

zajedno s naravi iz njega širiti na čitavu ljudsku porodicu. Veza dakle između Adama i njegovih potomaka bila je u redu milosti slična onoj, koja je bila u redu naravi. Što više, veza između Adama i potomaka s obzirom na darove milosti, bila je u nekom smislu uža i tjesnija nego veza po naravi. Oni naime darovi milosti bili su određeni za čitav rod ljudski, a ne za pojedine osobe. To jest, oni su bili doduše određeni i namijenjeni svim ljudima, no u koliko su svi jedno s Adamom, jedna zajednička narav, jedna zajednica, jedno društvo. To određenje nije određenje, koje je učinjeno za ljudsku narav apstraktnu, nego određenje, učinjeno za sve ljude, koji će stvarno i uistinu jednoć postojati. No ne ipak, u koliko su ovaj ili onaj, ova ili ona osoba, nego u koliko sačinjavaju jednu obitelj, kojoj je glava Adam.

Primjer je tome religiozna zajednica, kojoj je sv. otac papa dao neke povlastice, da se s njima služe svi njezini članovi. Sv. otac predao je tu povlasticu vrhovnom starješini s time, da se ona daje svim članovima, koji su sada i koji će u buduće biti članovi one religiozne zajednice. Jasno je, da je ova milost, koja je na taj način dana, dana doduše svim članovima, no ne u koliko su ova ili ona osoba, nego ukoliko s vrhovnim starješinom sačinjavaju jednu religioznu zajednicu. Svi imadu pravo na povlasticu, ali ne, u koliko su pojedine osobe, nego u koliko su udovi društva tako, da, ako tko društvo ostavi, odriče se tim samim i povlastica.

3. — Na sličan način treba shvatiti **prvotnu pravednost** (justitia originalis), t. j. **treba je shvatiti kao milost čitave ljudske naravi.** Kao milost određena je za sve ljude, ali ne u koliko su pojedinačne osobe, nego u koliko su članovi ljudskoga društva. Početno naime ono stanje pravednosti odredio je Bog za sav rod ljudski. Po Božjoj odredbi dakle svi su se Adamovi potomci morali roditi u istom stanju, u koje je bio postavljen Adam. Po odredbi dakle Božjoj imalo se na potomke protegnuti brojem ono isto stanje, a ne drugo. Adam je dakle prema rodu ljudskom bio u onom odnošaju, u kojem je glavar obitelji, koji raspolaže s njezinim dobrima. S pravom se dakle kaže za Adama, da je postavljen moralnom i juridičkom glavom i kao zamjenikom čitave ljudske obitelji. On je naime zastupao osobu svih, on je nosio, da tako kažemo, čitavu ljudsku narav sa svim njezinim dužnostima i pravima. »I svi ovi — kaže s v. A u g u s t i n

— koji u sebi samima nijesu još nikakvi bili, bili su onaj jedan«. »Svi su bili onaj jedan«. »Bio je Adam, i u njemu bili smo svi; poginuo je Adam, i u njemu smo poginuli svi«.

Kad dakle kažemo, da je Adam bio postavljen moralnom glavom čitavog roda ljudskog, uzimamo narav kolektivno, to jest, kao skup svih pojedinaca, koji pripadaju ljudskoj vrsti.

4. — **Pretpostavivši ovu vezu jedinstva Adamov se grijeh opravdano ubraja čitavom rodu ljudskom.** U onim naime činima, o kojima je zavisilo, bilo očuvanje, bilo gubitak stanja početne pravednosti, raspolagao je Adam s dobrima čitave ljudske porodice. Volja glave obitelji, koja raspolaže sa zajedničkim dobrima ili s dobrima čitave familije, jest volja glave kao formalno takve. On naime radi, u koliko je glava, a ne kao pojedina osoba. Ova pak volja jest volja čitave obitelji, u koliko je ona jedno s glavom. Osim toga volja glave, u koliko je glava, biva i jest ujedno i volja obitelji po sebi, a ne po delegaciji obitelji. Kao što naime obitelji pripada ova glava ne po delegaciji obitelji nego po sebi, tako istoj obitelji pripada čin ili djelovanje one glave, dok radi, u koliko je glava. Stoga se Adamov prekršaj, kojim je sebe i svoje potomke lišio one početne pravednosti, s pravom ubraja čitavoj ljudskoj porodici. Ona zla Adamova volja bila je volja svih, no ne, u koliko su one pojedine osobe, nego u koliko su udovi, koji zajedno s glavom Adamom sačinjavaju jednu obitelj, jednu ljudsku zajednicu. Odatle slijedi, da je istočni grijeh voljan na unutarnji način, a ne samo po vanjskom nazivu.

5. — **Adamov grijeh bio nam je stoga voljan ne po osobnoj vlastitoj volji svakog pojedinca, nego po volji Adama, moralne glave, ili po zajedničkoj volji čitave obitelji, koje smo mi udovi.** Zato Adamov grijeh nije nama ništa škodio kao pojedinačnim osobama s obzirom na ona dobra, koja su nam potrebna, dugovaj koja nam pripadaju kao takvim osobama, nego nam je škodio samo kao članovima ljudske zajednice, s obzirom naime na ona dobra, koja su nam pripadala baš kao članovima društva, po dobrohotnoj Božjoj odredbi. Grijeh pak, koji se počinja vlastitom osobnom voljom, nužno škodi grješniku i u onom, što mu osobno pripada. Stoga ona prava, koja osoba imade u okviru naravnih zahtjeva, na pr. s obzirom na postignuće konačnog naravnog cilja, budući da su posve osobna, ne mogu tuđoj volji biti tako povjerena, da bi od nje posve ovisila.

6. — **Da se dakle može reći, da je istočni grijeh moguć, ili što je isto, da se Adamov grijeh ubraja potomcima, traži se:**

a) da on nije osobni grijeh, nego grijeh čitave naravi;

b) da se radi ne o dobrima, koja ljudskoj naravi pripadaju, nego o dobrima, na koja ona nema prava;

c) da je Adam bio jedini fizički, ontološki izvor ljudske naravi;

d) da je kraj toga on bio postavljen pozitivnom Božjom odredbom moralnom i juridičkom glavom roda ljudskoga s obzirom na darove, koje mu je Bog dobrohotno poklonio.

Po sebi nije potrebno, da je Adam za ovakvo uređenje znao prije grijeha. No ipak se drži, da mu je to de facto bilo poznato.

Dokazi:

I. Istočni grijeh voljan nam je voljom Adama, glave roda ljudskoga.

Ako se postavljena tvrdnja shvati tako, da nam je istočni grijeh voljan samo voljom Adama, kao glave roda ljudskoga, tako, da se isključuje naša osobna volja, onda je to vjerojatnija (probabilior) nauka katoličkih bogoslova.

1. — **Istočni grijeh imade u nama značaj habitualnoga grijeha.** No habitualni grijeh voljan je voljnošću aktualnog grijeha, koji je fizički doduše nestao, ali još nije opozvan pravom pokorom. No mi ne možemo navesti i označiti nijednoga aktualnog grijeha, osim grijeha Adamova, od kojeg i po kojem bi istočni grijeh i bio i zvao se voljan. Slijedi dakle, da nam je istočni grijeh voljan voljom Adama glave, koji je sagriješio.

I zaista po jednom čovjeku t. j. po volji prvog čovjeka, koji je sagriješio, postali su svi u početku grješnici (Rim 5, 12 sl). Zato grijeh, koji je svakom pojedincu vlastit, naziva trid. sabor Adamovim grijehom (Sess 5, can. 3, D B. 790). Iz toga je jasno, da je istočni grijeh voljan voljom Adamovom. Iz navedenih dokumenata čini se također, da oni hoće da kažu, da je istočni grijeh voljan po jednoj, Adamovoj volji, tako, da su isključene naše osobne volje. Kad naime naše osobne volje ne bi bile isključene, ili drugim riječima, kad bismo svi bili u Adamu osobno sagriješili, ne bi potpuno posto-

jala opreka između jednoga, koji je sagriješio i mnogih, koji su postali grješnici, između prekršaja j e d n o g Adama i štete, nanešene svima.

2. — To uči i sv. Toma (De malo q. 4 a. 1).

II. Da se Adamova volja može moralno smatrati našom voljom, bila je potrebna odredba Božja, kojom je Adam postavljen i moralnom ili juridičkom glavom čitavoga roda ljudskoga.

Protivnici:

a) B i l l o t i njegovi sumišljenici.

b) J a n z e n i j e i drugi krivovjernici, koji su držeći, da je istočni grijeh sama požuda, govorili, da se istočni grijeh iz Adama širi na potomke po samoj naravi stvari jednako, kao što se katkad sljepoća i druge fizičke i duševne mane roditelja prenose na potomke. Stoga su govorili, da su baš zato u Adamu svi sagriješili, jer su u njem svi bili po sjemenu sadržani (45).

Postavljenu tezu dokazat ćemo utvrđenjem ovih stavaka:

1. — Da se može reći, da je Adamova volja bila moralno i naša, nije bilo dosta, što je Adam bio naravna fizička glava čitavoga roda ljudskoga.

Dokaz.

a) Kad bi sama ta činjenica, što Adam po sjemenu sadržava u sebi sve svoje potomke, ili drugim riječima, što oni svi iz njega fizički potječu, bio dostatan razlog za to, da se može reći, da su svi u Adamu sagriješili, onda bi se s jednakoga razloga moglo reći, da je svaki grijeh roditelja ujedno grijeh njihove djece. No to je nepomišljivo u sebi, a kraj toga se protivi riječima sv. Pisma: »... duša, koja sagriješi, ona će umrijeti; sin ne će nositi nepravde očeve« (Ez 18, 20). Za potomke Adamove ne može se dakle reći, da su u njemu i s njime sagriješili upravo zato, što ih je on u sebi po sjemenu (seminaliter) sadržavao.

b) Osim toga činjenica, da su svi potomci Adamovi po sjemenu u njem bili sadržani, bila je dostatna za to, da Adam potomcima dade svoju narav, ali nipošto milost. Počelo naime ili sredstvo, kojim se

---

(45) Isp. J a n s e n i u s, De statu naturae, 1, 6 i 21.

rađa (principium quo. generationis), jest sama narav. Stoga se po rađanju potomku daje samo narav i njezina naravna svojstva. Jer je dakle samo narav počelo rađanja, i jer se snagom rađanja samo narav saopćuje, slijedi, da fizičko rađanje nije dostatno, da se preko roditelja na potomke prenosi milost. Dosljedno tim se samim rađanjem ne može prenositi ni grijeh. Jer dakle čovjek rađa, ne u koliko je ili svet ili grješan, nego u koliko je čovjek, t. j. u koliko imade ljudsku narav, ili drugim riječima; jer ni svetost ni grijeh nijesu počelo ili sredstvo rađanja, slijedi, da se samim rađanjem prenosi samo narav, dok su milost odnosno grijeh u čovjeku, koji rađa, nešto posve osobno, što se rađanjem ne prenosi.

c) Konačno, kad bi samo fizička povezanost naša s Adamom bila dovoljna zato, da se njegov grijeh pripisuje nama, slijedilo bi, da bi se potomci, koji su se rodili od Adama, kad je već bio iza grijeha opravdan, morali bili roditi u pravednosti i svetosti. Ne možemo naime navesti razloga, da se po zakonu naravi na potomke širi i prenosi grijeh, a ne i svetost i pravednost roditelja. Stoga, premda je za proširivanje Adamova grijeha na potomke nužno, da Adam sve one, na koje se širi grijeh, sadržava u sebi po sjemenu, da iz njega fizički izlaze, no ipak to nije bilo dostatno, nego je kraj toga bila potrebna i posebna odredba Božja.

2. — **Pozitivna odredba Božja, koja je bila potrebna, da se može reći, da je Adamova volja moralno naša volja, ne sastoji se samo u tome, da je Bog Adamovoj naravi dodao početnu pravednost na način akcidenta ljudske naravi, koji se imade putem rađanja prenositi na potomke, tako, da bi samo uslijed te pozitivne odredbe postojalo širenje istočnoga grijeha od glave naravi na sve druge samo zato, jer je to fizička glava, dakle od glave naravi, promatrane naprosto i bez ikakvoga dodatka.**

a) Nitko svoj grijeh ne može formalno prenijeti na drugoga. Stoga ako potomci Adamovi ne čine s Adamom nešto jedno, nemoguće je, da Adamov grijeh bude grijeh potomaka te da se taj grijeh putem rađanja zajedno s naravi iz jednoga prenosi na drugoga. No ako Adam ostaje samo fizička glava roda ljudskoga, onda pomanjkanje milosti u potomcima ne bi imalo značaja krivnje. To će biti jasno na primjeru, kojim se služe protivnici. Uzmimo, da je prvi čovjek u temelju, u korijenu iz naravi mogao istrgnuti i zbiljski istrgnuo iz svoje naravi na pr. moć ili sposobnost gledanja. U toj pretpostavci

svi bi se potomci rađali slijepi. No sljepoća ne bi njima ni na koji način bila voljna. Isto treba reći o sljepoći duše, naime o lišenju milosti. »Tim samim, naime, kaže sv. Toma, što zaraza duše djetetu ne bi bila u njegovoj volji, izgubila bi značaj krivnje, koja veže na kaznu, jer, kako Filozof kaže u 3 Et. (gl. 5), nitko ne će koriti rođenoga slijepca nego će ga prije žaliti« (S. th. I-II. q. 81 a. 1). Ako dakle nitko ne biva okrivljivan zbog lišenja neke naravne savršenosti bilo tjelesne bilo duševne, iako je takvo lišenje prouzrokovano krivnjom roditelja, zašto bi bio netko okrivljivan zbog toga, što je krivnjom prvoga čovjeka lišen milosti?

Na to odgovaraju protivnici, da je istočni grijeh grijeh naravi, a ne osobe, te dosljedno, da se u pravom smislu ne okaljava krivnjom osoba po sebi i zbog sebe, nego zbog naravi, koju imade. Na to odgovaramo, da grijeh naravi nije nego samo fizičko zlo, jer narav nije subjekt, koji može biti nosilac moralne krivnje.

b) Isto tako grijeh naravi ne može ni na koji način biti voljan onoj osobi i s obzirom na onu osobu, kojoj ni na koji način nikad nije bio voljan. Jer ako tko bude bez znanja i pitanja lišen dobara, koja imade, on će doduše time odmah zapasti u uboštvo i oskudicu, no ta oskudica i neimaštvo bilo koje vrste, ne će njega moći nazvati grješnikom samo zato, što je sagriješio drugi, koji ga je opljačkao. Ako je dakle Adamov grijeh bio voljan samo voljom Adamovom, koja nije ni na koji način bila volja potomaka, logički slijedi, da istočni grijeh, u koliko je u potomcima, nije moralni ili teološki grijeh, nego samo neko fizičko zlo, koje sastoji u lišenju onog preodličnog dara milosti, kojom je Bog obogatio ljudsku narav.

c) *Stoga je potrebno dopustiti takvu odredbu Božju, koja se tiče ne samo naravi nego i osobe Adamove, a kojom je Adam postavljen moralnom i juridičkom glavom čitavoga roda ljudskoga.* Kažemo, da je Adam bio juridička glava, t. j. da je Bog sva prava i sve dužnosti ljudskoga roda kao takvog postavio u Adama. Čitav rod ljudski naime treba shvatiti kao jedno društvo, kao jednu zajednicu, kao jedno tijelo, kojega je Adam glava, a udovi su potomci. Adamova volja smatra se voljom potomaka, ne doduše, u koliko su oni pojedinačne osobe, ali zacijelo, u koliko su udovi zajednice, kojoj je prvak, glava Adam. No baš to je sadržaj tvrdnje, da je Adam postavljen od Boga moralnom i juridičkom glavom čitavoga roda

ljudskoga. Treba dakle reći i zaključiti, da je Adam bio postavljen moralnom i juridičkom glavom roda ljudskoga. U pretpostavci, da je ovako Bog odredio, vrlo se lako shvaća, kako je Adamov grijeh bio baš naš grijeh, i dosljedno, kako se on na sve prenosi rađanjem. Ako pak to ne pretpostavimo, toga onda ne shvaćamo. Čini se dakle, da ovakvu Božju uredbu treba dopustiti.

d) *Ni na koji se način ne može dopustiti, da je između Boga i Adama stvoren pravi ugovor tako, da bi Bog tražio bar uključivi Adamov pristanak, da provede spomenutu odredbu.*

Sve, što je Bog s obzirom na dobra i stanje roda ljudskoga mogao učiniti s Adamovim pristankom, mogao je i bez njegova pristanka. On je naime Gospodin svih i svega. Adamov pristanak dakle nije bio potreban. No budući da nema nikakvog dokaza, da je Bog takav pristanak de facto tražio, posve je opravdan zaključak, da se takav pristanak ne može pripustiti.

Bilješka. — Poteškoće protiv iznesene nauke:

1. — Na pojam grijeha spada, da je voljan i slobodan. No u djeci prije uporabe razuma nema ništa, što bi bilo voljno i slobodno. Dakle u djeci nema nikakvog grijeha.

O.: U djeci nema doduše ništa, što bi bilo voljno i slobodno voljom osobe, no ima, što je voljno voljom naravi. Volja naime Adamova, po kojoj je istočni grijeh voljan, bila je volja čitave naravi.

2. — Ono, što je voljno (voluntarium), izlazi iz unutarnjeg počela na temelju spoznaje cilja. No Adamova volja nije bila unutarnja djeci. Dakle grijeh, koji je u djeci, ne može biti voljan Adamovom voljom.

O.: Istina je, da voljno mora izlaziti iz unutarnjega počela. Isto tako istina je, da Adamova volja nije bila voljna djeci, u koliko su pojedinačne osobe, ali im je bila voljna, u koliko su udovi, članovi ljudske naravi. Volja naime Adamova nije bila naravi vanjska nego unutarnja. Ona je naime bila u naravi i bila je volja glave naravi, formalno kao glave. Stoga, ako se pojedini ljudi promatraju kao osobe sa svojim pravom i slobodom, kao odijeljene od drugih, bila im je Adamova volja zacijelo izvanjska. Ali ako se promatraju kao udovi čitave naravi, u koliko su naime zajedno s Adamom, glavom, sačinjavali čitavu ljudsku narav, tada im Adamova volja nije bila izvanjska, jer je bila volja svih.

3. — Ono, što izlazi iz volje slobodno, mogao je i ne biti, i to snagom moći onoga, kome se ta volja pridijeva. No djeca nijesu imala niti imadu moć izbjeći istočni grijeh. On dakle nije u djeci voljan i slobodan (voluntarium liberum).

O.: Istina je, da djeca nijesu mogla izbjeći istočni grijeh, ako se promatraju kao pojedinačne osobe. No ako ih promatramo kao udove čitave naravi, onda treba odgovoriti ovako: I tada pojedinci, kao pojedinci, nijesu mogli izbjeći grijeh, ali

je to bilo u moći svih, u koliko čine jedno, jednu obitelj. Obitelj je dakle mogla izbjeći grijeh. Ono pak, što čini obitelj, ne mora biti u moći svih, nego jednoga, oca.

Sv. Augustin, De pecc. mer. et remiss. l. 3. c. 4 n. 14; Op. imperf. c. Julian l. 1 n. 48; l. 4 n. 104 sl.; Sv. Toma, De malo q. 4 a. 1; S. th. I—II. q. 81 a. 1.; C. Mazzella, De Deo creante n. 1020—1024; Billot, De pecc. or s. 143 sl.; Lercher, II. 417; Billuart, De peccatis diss. 6 a. 2; S. Anselmus, Medit. et Orat. med. 1 n. 6 (M L. 158, 714); Beraza, De peccato originali, 312 sl.

B) U ČEMU STOJI NEUREDNOST, KOJA SPADA NA BIT ISTOČNOGA GRIJEHA?

U grijehu razlikujemo dvostruki elemenat: voljni čin i njegovu neurednost.

Prvi elemenat ili sama supstancija čina naziva se materijalni elemenat grijeha. Drugi elemenat, lišenje, nedostatak potrebne ispravnosti zove se formalni elemenat. Po ovom naime elementu slobodni čin volje postaje formalni grijeh.

Mi smo dosada promatrali materijalni elemenat u istočnom grijehu ili njegovu voljnost. Treba sada da ispitamo njegov formalni elemenat, t. j. da označimo i odredimo, koji je to nedostatak ili manjak, zbog čega je istočni grijeh pravi grijeh.

Iz onog naime, što je dosada rečeno o istočnom grijehu, slijedi, da je istočni grijeh (peccatum originale originatum) nešto, što mi primamo, i što je u nama od prvog časa začeća; nešto, po čemu jesmo i zovemo se uistinu i pravi grješnici, i što od prvog čovjeka, Adama prelazi na sve njegove potomke putem rađanja.

Pitanje je sada, što je to u nama. Bez ikakve sumnje, to je ono isto, što je zbog prekršaja zapovijedi ostalo u Adamu, sve dok nije zadobio oproštenje svoga grijeha. To je ono, na što se odnose riječi apostola sv. Pavla, kad govori vjernicima, da treba svući staroga čovjeka, čiju sliku nose, i obući Krista (Kol 3, 9 sl; 1 Kor 15, 49).

No to, što je u nama od prvoga časa začeća, isto naime, što je i u Adamu bilo iza prekršaja, ne može se smatrati nečim aktualnim. To naime, što u začeću primamo, ne nastaje nikakvim našim djelovanjem, nego na nas prelazi samo nešto, što je posljedak i učinak aktualnog grijeha. Ono dakle, što mi kod začeća primamo, imade potpuni značaj habitualnog grijeha ili grješnog stanja.

No sada nastaje pitanje, što je to, što je iza prekršaja u raju ostalo u Adamu i formalno ga činilo grješnikom, te što je to, što je od Adama s njegovom naravi prešlo na sve ljude.

Iznijet ćemo najprije krivovjerna, a onda katolička mišljenja.

§ V BIT ISTOČNOG GRIJEHA NE SASTOJI SE NI U KAKVU POZITIVNOM ZLU NI U KAKVOJ ZLOJ KAKVOĆI.

1. — **Protivnici** su svi oni, koji drže, da se bit istočnoga grijeha sastoji u nekoj pozitivnoj fizičkoj stvarnosti.

To su:

b) E u h i t i (45 a) ili m e s a l i j a n c i (45 b) tvrdili su, da istočni grijeh sama materija, koja je stvorena od zloga počela te je stoga u sebi nešto pozitivno zlo. — To je dakako posve krivovjerno mišljenje.

~~b) Euhiti (45 a) ili mesilijanci (45 b) tvrdili su, da istočni~~ grijeh stoji u tome, što po rađanju s ljudskom naravi biva djetetu saopćen i đavao, koji ulazi u dušu i ondje na neki način stanuje (46). — Ovo je mišljenje također krivovjerno.

c) T. zv. supstancijarci (kojima je na čelu strogi luteranac Matej Flacij Ilirik † 1575.) učili su, da je Adamov grijeh dušu iznutra preobratio i promijenio u grješnu supstanciju. Istočni grijeh stoji dakle u tome, što je supstancija duše posve iskvarena i postala slična đavlu. I to je mišljenje posve krivovjerno.

d) Nekoji stariji skolastici, kao Petar Lombardo, Henrik od Genta (Henricus Gandavensis), Grgur od Riminija (Gregorius Ariminensis), Driedo, Okam, učili su, da istočni grijeh stoji u pozitivnoj zloj kakvoći (positiva mala, morbida qualitas), koja s okuženog tijela prelazi u dušu i ondje se očituje u požudi.

Kako ova zla kakvoća ulazi u dušu, tumače na različite načine. Neki na pr. kažu, da je otrovni sok jabuke, u koju je Adam zagrizao,

---

(45a) To je grčka riječ. To su oni, koji mole = orantes; εὐχή = molitva.

(45b) Ime dolazi od sirske riječi: salôt' = molitva, salî = moliti. Particip: masliâne' = orantes, koji mole. Zato su grčki nazvani euhitima.

(46) Za oznaku stanovanja sotone u čovjeku dolaze kod mesalijanaca dva izraza ἐνυπόστατος ~~συνουσιωμένος~~. Jedni tu prisutnost tumače kao osobno, hipostatsko sjedinjenje sotone s čovjekom, a drugi samo kao stvarnu prisutnost, koju čovjek u sebi osjeća i doživljuje.

συνουσιούμενος.

a) Manihejci i priscilijanisti, koji su učili, da je istočni

zarazio tijelo. Drugi kažu, da je otrov u tijelo ušao kužnim zadahom zmije, kojoj se je približila Eva. Ova zaraza prelazi na sve, koji su iz Adama rođeni. S dodirom s takvim tijelom prima na sebe duša sličnu ljagu duševnu, koja biva grijeh.

Ovoj su nauci skloni i neki francuski bogoslovi kao Bossuet, Lacordaire, Bougaud, Laforet (47).

No ova se teorija načelno razlikuje od Luterova krivovjerja time, što izričito kaže, da ova zla naslada (istočni grijeh) u krštenima gubi značaj grijeha. Ona se uništuje, a ne samo prikriva.
Ovo je mišljenje naprosto neistinito (sententia simpliciter falsa).

2. — **Nauka Crkve:**

a) Koncil u Bragi (48) (conc. Bracarense) g. 563. izričito je osudio maniheizam: »Ako tko kaže, da đavao nije prije bio dobri anđeo, stvoren od Boga, i da njegova narav nije bila Božje djelo, nego kaže, da je on iz tame izronio, niti da imade kakvog svoga začetnika, nego da je on počelo i supstancija zla, kako rekoše Manihej i Priscilijan, n. j. i. †« (D B. 237).

b) Koncil lateranski IV. uči, da je Bog sve stvorio dobro, te da je đavao svojom krivnjom postao zao i zaveo čovjeka(49).

c) Nauka Flacija Ilirika, da je đavao supstancijalni oblik istočnoga grijeha, protivi se koncilu tridentinskom, kan. 2, po kojem je grijeh smrt duše, a ne neka pozitivna stvarnost.

Dokazi.

Iznijevši mišljenje protivnika i nauku katoličke Crkve, dokazat ćemo najprije općenito, da istočni grijeh ne sastoji u nekom pozitivnom zlu, a zatim posebice, da istočni grijeh nije duša, ukoliko je iskvarena Adamovim grijehom, ~~ni kako~~ zla kakvoća.

(47) Pohle-Gierens, I. st. 467.
(48) Braga u Španjolskoj, sada u Portugalu.
(49) D B. 789.

I. ISTOČNI GRIJEH NE SASTOJI SE UOPĆE U NEKOM POZITIVNOM ZLU.

1. — Iz Sv. Pisma.

Sv. Pismo uči, da je Bog stvorio svaki pozitivni bitak, i da je sve, što je stvoreno, bilo dobro. Iz toga slijedi, da nijedna pozitivna stvarnost, dakle ni ona, koja pripada đavlu, ne može čovjeka činiti moralno zlim ili formalno sačinjavati krivnju (reatus culpae).

2. — Iz sv. otaca.

Sv. Augustin: »Ono zlo, za koje sam tražio, odakle je, nije supstancija; jer da je supstancija, bilo bi dobro. Ili bi naime bila neskvarljiva supstancija, time dakako veliko dobro: ili skvarljiva supstancija, koja se uopće ne bi mogla pokvariti, kad ne bi bila dobra« (Conf. 7, 12).

II. ISTOČNI GRIJEH NAPOSE NIJE SAMA DUŠA, U KOLIKO JE SUPSTANCIJALNO ISKVARENA ADAMOVIM GRIJEHOM.

Ova nauka Flacija Ilirika protivna je nauci vjere, koja uči, da je Riječ uzela ljudsku narav, koja se po vrsti ne razlikuje od naše. No očito je, da Sin Božji nije uzeo grijeh i sjedinio se s njime. — Nadalje protivi se nauci vjere, koja uči, da će ljudi na koncu svijeta uskrsnuti u [illegible]s oj supstanciji, koju sada imadu. No očito je, da barem u preodabranima ne će uskrsnuti grijeh. — Nadalje protivi se nauci vjere mišljenje, da će oni, koji zlo čine, ući u život vječni. No tamo nema nikakve ljage ili grijeha. — Protivi se konačno zdravoj filozofiji, koja uči, da su duhovne supstancije, kakve su ljudske duše, bitno supstancijalno nepromjenljive i s toga neskvarljive. Slijedi dakle, da nauku Flacija Ilirika treba zabaciti, jer je filozofski i teološki krivovjerna.

ISTOČNI GRIJEH TAKOĐER NIJE NEKA ZLA KAKVOĆA (MORBIDA QUALITAS), KOJA BI IZ ISKVARENE OSJETNE TEŽNJA PRELAZILA NA SAMU DUŠU.

1. — **Nije razumljivo, kako bi po grijehu mogla u Adamovu tijelu nastati ona zla kakvoća. Ta bi naime kakvoća imala biti nekakva pozitivna stvarnost.**

No kao takva mora imati neki pozitivni uzrok. No takav uzrok ne može biti ni otrov jabuke ni dah zmije, jer je to smiješno.

No još je teže shvatiti, kako se može okaljati dodirom tijela duša, koja je duhovna.

Kad bi pak Bog sam tu kakvoću ulio u Adama i u njegove potomke, ta bi kakvoća bila samo kazna za grijeh, a ne sam istočni grijeh. Bog naime ne može biti uzročnik grijeha.

2. — **Takva je kakvoća nešto protuslovno.**

a) Bog ponajprije ne može takvu fizičku kakvoću mrziti, da bi zbog nje isključio iz vječnoga života.

b) Nije vidljiv razlog, zašto ta kakvoća ne bi mogla postojati zajedno s posvećujućom milosti.

c) Nije jasno, kako se ta kakvoća uništava krštenjem.

d) Nije razumljivo, kako ova kakvoća može biti istinski i pravi grijeh, a to bi morala biti, kad bi ona bila istočni grijeh.

Belarmin, De amiss. grat. 5, 15; Kleutgen, Theol. der Vorzeit, Bd. II., s. 616 sl.; A. Stolz, Anthropologia theologica 90 sl.; Diekamp-Hoffmann, II. 172; Boyer, De Deo creante et elevante, 388 sl.; Lahousse, De Deo creante et elevante, 407 sl.; Lercher, II. 411—412; Pohle-Gierens, I. 467.

§ V BIT ISTOČNOG GRIJEHA NE SASTOJI SE U POŽUDI.

I. PROTIVNICI.

1. — **Krivovjerci 16. st.**

a) Najveći dio luterovaca (50) i kalvinista uči, da istočni grijeh nije sama čovječja bit, nego neki akcident, koji sastoji u baštinjenoj iskvarenosti i zloći, koja je razlivena po svim čovječjim dijelovima (u opreci prema supstancijalistima zovu se akcidentisti).

Negativni elemenat ove iskvarenosti i zloće stoji u apsolutnoj nemoći misliti i raditi bilo štogod moralno dobro, a pozitivni elemenat njezin stoji u prirođenoj spremnosti na grijeh. Tako stvar uveličavaju te kažu, da je pao čovjek mrtav i iskvaren za to, da bi dobro mislio ili činio. U palom čovjeku nije ostala ni iskra duhovnih sila. »Kao što je u ognju prirođena sila, kojom biva nošen gore. Kao što je u magnetu prirođena sila, kojom privlači k sebi željezo, tako je u čovjeku prirođena sila za griješenje« (Melanchthon, Loc. theol. De pecc. orig. p. 19).

Iza krštenja požuda ostaje, no zbog Kristove pravednosti ona se više ne ubraja. Stoga kršteni nužno griješi kao i nekršteni. Kršteni ne dobiva milosti, da može dobro raditi, nego samo, da može vjerovati. Onomu, koji vjeruje, grijeh se ne ubraja. — To je mišljenje krivovjerno.

b) Baj, Janzenije, Quesnell učili su također, da istočni grijeh sastoji u požudi, t. j. u raspoloženju, sklonosti volje na zlo i u neurednoj sjetilnosti. Ovo neuredno teženje postoji i u djeci, a odrasle prije krsta sili na osobni grijeh. Da požuda bude grijeh u pravom smislu, dosta je, da ona nije opozvana protivnim činom volje. — To je isto krivovjerno mišljenje.

c) Slično je učio Hermes, da istočni grijeh sastoji u habitualnoj sklonosti k zlim pokretima požude ili u pomanjkanju i nedostatku podložnosti osjetnosti razumu, no tako, da ova požuda u krštenima nije više grijeh.

d) T. zv. ortodoksni protestanti i razne sekte, koje su nastale iz protestantizma, kao baptisti, metodisti, The Salvation Army; zatim mnogo nesjedinjenih bogoslova, osobito Rusa, uče, da na potomke prelaze samo posljedice Adamova grijeha, a osobito požuda(51). Tako Filaret, Silvester, Svjetlov, Antonij, Malinovskij. — Nejasna je nauka nestorijanaca.

II. KATOLIČKA NAUKA.

1. — Da požuda nije grijeh ni u preporođenima ni u nepreporođenima, očito je iz koncila trident, sjed. V. kan. 5: »Za ovu

(50) Sam Luther prihvaćao je u početku nauku Flacija Ilirika, koji je učio preobrazbu duše u grijeh. Učio je dakle, da je grijeh nešto supstancijalno.

požudu, koju Apostol katkad naziva grijehom, Sveta Sinoda izjavljuje, da kat. Crkva nikad nije razumjela, da je (ona) grijeh, što je u preporođenima uistinu i u vlastitom smislu grijeh, nego, jer iz grijeha jest i ka grijehu sklanja. Ako bi pak tko protivno mislio, n. j. i.« (D B. 792).

No mogao bi tko reći, da koncil kaže, da požuda nije grijeh samo u preporođenima, iz čega bi slijedilo, da je ona grijeh u još nepreporođenima. No ovom se tumačenju protivi početak kan. 5., gdje se kaže: a) da se po milosti krštenja oprašta krivnja istočnoga grijeha (reatus peccati originalis); b) da se oprašta sve ono, što imade značaj pravog grijeha; c) da u krštenima ostaje požuda. Ako se dakle u krštenju oprašta sve, što imade značaj grijeha, znak je, da požuda nema značaj grijeha, jer ona i iza krsta ostaje.

2. — **Hermesova** djela, a naročito ono, što se u tim djelima odnosi na istočni grijeh, osudio je papa G r g u r XVI. u breveu »Dum acerbissimus« od 26. IX. 1835.(52).

3. — Osuđena je ova L u t e r o v a rečenica: »Poricati, da u djetetu iza krštenja ostaje grijeh, znači zajedno pogaziti Pavla i Krista« (D B. 742).

4. — Osuđena je ova propozicija B a j e v a: »Požuda u preporođenima, koji su pali u smrtni grijeh, u kojima već gospoduje, jest grijeh, kao što su grijeh i druge zle sklonosti (habitus pravi)« (D B. 1074). Zatim: »Zli pokreti požude, u stanju pokvarenog čovjeka, zabranjeni su zapovijedi: Ne poželi (2 Moj 20, 17); stoga čovjek, koji ih ćuti, a ne pristaje, prestupa zapovijed: Ne poželi, premda mu se pokušaj ne računa u grijeh« (D B. 1075).

Dokazi.

I. IZ SV. PISMA.

1. — S v. P a v a o ističe, da se po krstu briše sve, što se zove grijeh, ili je vrijedno osude. R i m 6, 4: »S njim (Kristom) smo dakle uko-

(51) Isp. St. Z a n k o w, Das orthodoxe Christentum des Ostens, 1928, 46, Anm 33; A. B u k o w s k i, Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde, Zkth. 40 (1916), 67—102; 258—295; 405—440.

(52) D B. 1620.

pani krštenjem u smrt, da kao što je Krist uskrsnuo od mrtvih slavom Očevom, tako i mi u novome životu da hodamo«. Rim 8, 1: »Nikakva dakle sad osuđenja nema onima, koji su u Kristu Isusu«. No zla naslada ili požuda ostaje i u krštenima, kako nas iskustvo uči.

Odatle slijedi, da ona nije nikakav grijeh, dakle, da u njoj ne stoji ni istočni grijeh.

2. — Sv. Jakob 1, 14 sl. kaže: »Svakoga kuša vlastita požuda, koja ga vuče i mami. Tada zatrudnjevši požuda rađa grijeh, a grijeh izvršen rađa smrt«.

Odatle ovako zaključujemo:

Ono, što rađa grijeh, nije formalno grijeh. No po Apostolu požuda je ono, što rađa grijeh, jer je Apostol opisuje kao ženu, koja ne rađa prije, nego je začela, a ne začinje bez sudjelovanja drugoga, t. j. bez slobodnog pristanka volje. Slijedi dakle, da ona sama po sebi nije grijeh. Sv. Augustin ovdje primjećuje: »Zacijelo se u ovim riječima razlikuje porod od onoga, koji rađa. Onaj, koji rađa naime jest požuda, a porod je grijeh. No požuda ne rađa, ako nije začeta; niti začinje, ako nije navabila, to jest, nije za činjenje zla zadobila pristanak onoga, koji hoće. Ako se dakle protiv nje bori, to se čini zato, da ne začme i rodi grijeh« (C. Jul. 6, 15, 47; M L. 44, 849).

II. Iz Crkvene predaje.

Sv. Augustin tvrdi, da se po krštenju uništava ili briše istočni grijeh, no da se ipak ne uništava požuda. On kaže: »Niti naime jedan grijeh, ma količak god, ne ostaje, koji se ne oprašta (po krštenju). No kaošto je drugo biti bez groznica, a drugo ozdraviti od slaboće, koja je po groznicama nastala; tako je isto drugo zabodenu strjelicu s tijela uzeti, a drugo je ranu, koja je iz nje nastala, drugim liječenjem ozdraviti; tako je prvo liječenje uklanjanje uzroka bolesti, a to biva oproštenjem svih grijeha; drugo je (liječenje) izliječiti samu bolest, a to biva polagano napredujući u obnovi ove izgubljene slike (Božje)« (De Trinit. 14, 17; M L. 42, 1054).

I opet: »Bez svakoga je grijeha (kršteni), no ne bez svakoga zla: što se jasnije ovako kaže: (on) je bez ikakve krivnje svih zala, no nije bez sviju zala. Zar je naime bez skvarljivosti (sine corruptione corporis)? Zar je bez zla neznanja?« (C. Jul. 6, 16; M L. 44, 850).

III. Teološki razlozi.

1. — Aktualna, zbiljska, djelatna požuda ne može biti grijeh, jer sastoji u nepromišljenim, neslobodnim (indeliberatis) pokretima i gibanjima. No ako istočni grijeh nije aktualna požuda, još je manje habitualna, jer habitualna požuda nije ništa drugo nego osjetno teženje, koje se bez razlike odnosi na svako dobro, koje zamjećuju osjetila.

2. — Čisti naravni red (status naturae purae), u kojem bi bez ikakve dvojbe bila i požuda, jest u sebi moguć. No u tom stanju čovječje naravi požuda ne bi bila ni osobni ni istočni grijeh. Ne može se dakle reći, da u požudi stoji istočni grijeh.

Napomena: U kojem smislu sv. Augustin zove istočni grijeh krivnjom požude?

Sv. Augustin često kaže, da je istočni grijeh krivnja požude (reatus concupiscentiae).

Krivnja (reatus) u požudi može se po sebi trostruko razumjeti. To jest: a) kao krivnja (reatus), koja prouzročuje požudu (reatus concupiscentiae causaliter talis). Tako uzeta krivnja požude jest istočni grijeh, jer ju je on proizveo; b) kao krivnja, koju prouzročuje požuda, kad volju zavede na pristanak (reatus concupiscentiae effective talis). Tako uzeta krivnja požude jest osobna krivnja (culpa personalis); c) krivnja, koja je isto što i požuda, ili se barem iz požude formalno rađa i na njoj se temelji, tako, da tko tu požudu imade, krivac je ili podvržen je krivnji upravo zato, jer tu požudu imade. Sv. Augustin učio je prvo i drugo. Treće pak učio je ne Augustin nego Jansenije.

Sv. Augustin naime promatra staroga čovjeka, rođenog iz Adama, koji još nije preporođen iz Krista te je stoga ispunjen požudama i grijesima. U takvom čovjeku gleda sv. Augustin istočni grijeh kao korijen požude, samu požudu kao tijelo grijeha, a sklop jednoga i drugoga zajedno kao rasadnik aktualnih grijeha. Čitav ovaj sklop naziva sv. Augustin požudom. Za tu požudu govorio je, da se na krstu oprašta, i to u koliko je krivnja (quantum ad reatum), t. j. u koliko je formalno grijeh te s obzirom na njezinu nesavladivu silu po kojoj je bila rasadište grijeha. Oni naime, koji su sada preporođeni, ojačani su milosnom pomoći, te se opiru požudi, uz koju su prije pristajali.

Huarte, De Deo creante et elevante 439; A. Stolz, Manuale theologiae dogmaticae, 91 sl.; Lercher, II. 410 sl.; Dieckamp-Hoffmann, II. 172—177; J. Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus II[2] 170 sl.; M. de Baets, De ratione et natura peccati originalis; Lovanii 1899; Lahousse, De Deo creante, 413 sl.; Dict. de théol. cath. XII, I, 491 sl.

§ 61. MIŠLJENJE SV. TOME, DA MATERIJALNI DIO ISTOČNOG GRIJEHA ČINI POŽUDA, ČINI SE NEVJEROJATNIM.

Iz onog, što je dosada rečeno, slijedi, da ono nešto, što je od Adama prešlo na nas, nije sama duša u sebi supstancijalno pokvarena, ni neka bolesna kakvoća, ni požuda, ni sama kazna, koja je zadana zbog prestupka, kako hoće Durando, nego je to neki moralni učinak, koji je ostao iza aktualnoga Adamova grijeha, i koji čini, da je čovjek habitualno odvraćen od Boga ili da je u stanju odvraćenosti od Boga.

U točnijem označivanju sadržaja onog, što čovjeka u istočnom grijehu čini odvraćenim od Boga, i dosljedno, u čem formalno stoji istočni grijeh, postoje među katolicima različita mišljenja.

Ovdje se osvrćemo na mišljenje sv. Tome.

1. — **Mišljenje sv. Tome.**

Raspravljajući o istočnom grijehu on razlikuje dva elementa: formalni i materijalni. Razlog je taj, što on istočni grijeh promatra u opreci prema početnoj pravednosti, koje smo grijehom lišeni. Nauka sv. Tome jest ova:

a) Istočni grijeh sastoji u lišenju prvotne pravednosti (justitiae originalis).

»I tako istočni grijeh materijalno je požuda, a formalno nedostatak (defectus) početne pravednosti« (I—II., q. 82 a. 3). No početna pravednost sadržavala je više dobara. Potrebno je stoga, da i istočni grijeh sadržava više zala. Među dobrima početne pravednosti jedna se odnose na moralni red, kao svetost i pravednost, a druga na fizički, kao besmrtnost i netrpnost (impassibilitas). Dakle i lišenje onog stanja početne pravednosti nužno sadržava zla moralnoga i fizičkoga reda. Zla moralnog reda primaju značaj grijeha, a fizička zla značaj kazne.

b) Formalni elemenat istočnog grijeha jest lišenje posvećujuće milosti, a materijalni elemenat je požuda.

Razlog, je taj, što je u početnoj svetosti formalni elemenat bila posvećujuća milost, a materijalni savršena podložnost svih težnja razumu. Dakle u istočnom grijehu, koji nije drugo nego lišenje one pravednosti, formalni elemenat je lišenje milosti, a materijalni nedostatak ili lišenje podložnosti nižih težnja razumu ili drugim riječima požuda.

Za razumijevanje spominjemo ovo:

Formalni elemenat u nekoj stvari zove se ono, što određuje tu stvar, da je ove ili one vrste, ili što je čini, da je ova stvar, a ne druga. U početnoj pravednosti nalazimo dva elementa: podvrženost razuma Bogu, i pokoravanje nižih težnja razumu. Posve je očito, da je formalni elemenat u toj pravednosti bio pokoravanje Bogu, jer samo ono čini čovjeka pred Bogom pravednim. Podvrgavanje niže težnje razumu po sebi još ne bi čovjeka činilo moralno pravednim.

c) Kad se kaže, da formalna strana istočnog grijeha stoji u lišenju milosti, pomišlja se, da je to lišenje voljno, t. j. pomišlja se na lišenje milosti, u koliko je voljno ili slobodno odbačeno Adamovom voljom. Stoga lišenje milosti, u koliko naznačuje voljno odbacivanje sa strane čovjeka, imade značaj grijeha. No to isto lišenje milosti, u koliko naznačuje oduzimanje sa strane Božje, imade značaj kazne. Slično materijalni elemenat u istočnom grijehu jest lišenje darova nepovređenosti (dona integritatis). No ne u toliko, u koliko lišenje tih darova znači njihovo uklanjanje s Božje strane, jer u toliko imadu značaj kazne, nego u koliko je iz odvraćanja od Boga i dosljedno po dobrovoljnom odbacivanju toga dara slijedio nered u svim drugim moćima duše ». . koji se nered zajedničkim imenom može nazvati požuda« (I —II q. 82. a. 3).

d) Požuda, koja po sv. Tomi imade značaj materijalnog dijela istočnog grijeha, nije aktualna, nego habitualna požuda.

e) Reći, da istočni grijeh po svome formalnom elementu sastoji u lišenju milosti posvećujuće, znači isto, što reći, da istočni grijeh sastoji u habitualnom odvraćanju od Boga, u koliko je naš konačni svrhunaravni cilj.

Time, što je čovjek svojevoljno odbacio milost, odvraća se on od Boga, konačnog cilja, i ostaje odvraćen, dok se po pravoj pokori opet ne obrati k Bogu. Razumna naime narav jest po posvećujućoj milosti formalno usmjerena i obraćena k Bogu, kao svrhunaravnom

cilju. Slijedi dakle, da je po lišenju milosti, koja je svojevoljno odbačena, od njega formalno odvraćena.

2. — **Što treba s dogmatskog gledišta držati o mišljenju sv. Tome?** Mišljenje sv. Tome: a) u koliko kaže, da istočni grijeh formalno sastoji u habitualnom odvraćanju od Boga, konačnog svrhunaravnog cilja ili u lišenju posvećujuće milosti, odbačene po Adamovu grijehu, jest gotovo zajedničko među novijim bogoslovima; b) u koliko pak tvrdi, da je materijalni dio istočnog grijeha požuda, napušta ga danas najveći dio bogoslova (52 a).

Dokazi:

1. — Na Vatik. koncilu bio je predložen ovaj kanon: »Ako tko kaže, da je istočni grijeh formalno sama požuda bilo fizička ili supstancijalna bolest ljudske naravi, te zaniječe, da na njegovu bit spada lišenje posvećujuće milosti (de ejus ratione esse), n. j. i.« (Coll. Lac. t. 7. col. 566 III. can. 5.).

U opaskama k tomu kanonu stoji: »U ovom obliku definicije treba primijetiti troje: a) ono, za što se kaže, da spada na pojam istočnoga grijeha, nije samo negativno neposjedovanje (nemanje, carentia) posvećujuće milosti, nego lišenje (privatio) milosti. No, ovo lišenje b) niti jest niti može biti bez slobodno učinjene krivnje. Doduše ta sloboda nije osobna pojedinaca, nego sloboda same glave čitavoga roda ljudskoga Adama. c) Konačno treba opaziti, da se u definiciji ne kaže, da je lišenje milosti sama bit istočnoga grijeha; postoje naime s obzirom na bit habitualnog, a osobito istočnog grijeha različiti načini govorenja među katoličkim bogoslovima, koji dogmu ostavljaju posve neokrnjenu; nego se samo kaže, da lišenje posvećujuće milosti pripada pojmu istočnog grijeha (pertinere ad rationem peccati originalis), a to ostaje istina, dokgod se ne poreče, da je ovo lišenje nužno povezano s istočnim grijehom« (Ib. col. 549.).

Iz ovoga je očito, da Crkva još nije definirala, u čemu stoji formalni razlog istočnoga grijeha. Stoga su katolički bogoslovi u rješavanju ovog pitanja slobodni, dakako, dok se ne protive drugim jasnim i nedvojbenim istinama.

Sabor 2. u Orangeu kaže: »Grijeh, koji je smrt duše, po jednom čovjeku na sav svijet« (D B. 175) prijeđe. No smrt je lišenje

(53) Gl. D B. 795 sl., 809.

572a

životnog počela, t. j. počela, koje daje život. Počelo pak života jest milost posvećujuća, kako se to vidi iz tolikih izjava Crkve (53) i iz čitave katoličke nauke o svrhunaravnom životu. Slijedi dakle, da je istočni grijeh lišenje posvećujuće milosti.

Po trident. saboru (54) istočni grijeh je nepravda (injustitia), koju svaki čovjek prima zbog toga, što potječe od Adama. U času začetka svaki čovjek prima na sebe pravu nepravdu, koja mu je vlastita. Na sastav toga grijeha logički spada nedostatak, lišenje one stvari, koja taj grijeh briše, kad čovjeku bude dana i u nj ulivena. No grijeh se formalno briše po samoj milosti, jer »nepravda«, koja je primljena od jednoga, Adama, biva uništavana po pravednosti Kristovoj, t. j. po milosti posvećujućoj. Sama prisutnost te milosti čovjeka opravdava. Stoga sama odsutnost te milosti jest već grijeh. Slijedi dakle, da bit istočnog grijeha sastoji samo u lišenju, u pomanjkanju posvećujuće milosti.

2. — **Teološki razlog:**

Istočni grijeh u nama (peccatum originale originatum) jest habitualni grijeh, a to je očito već iz toga, što djeca, koja imadu istočni grijeh, nijesu uopće kadra, da učine kakav aktualni grijeh.

No u ovom redu providnosti, gdje smo uzdignuti na svrhunaravni red, na pojam habitualnog grijeha spada nedostatak, pomanjkanje posvećujuće milosti. Habitualni naime grijeh u ovom redu sastoji u stanju odvraćanja od Boga, u koliko je on naš svrhunaravni cilj, koji treba da postignemo. Dosljedno u nedostatku, u lišenju onoga, po čemu je čovjek formalno obraćen k Bogu, kao svome konačnom svrhunaravnom cilju. No to se formalno zbiva po posvećujućoj milosti. Slijedi dakle, da na pojam istočnog grijeha spada nedostatak, manjak, lišenje posvećujuće milosti.

Istočni grijeh je ono, što se najprije i po sebi uništuje u krštenju. No, kao što je jasno iz sabora Milev. 2, Trid. sjed. 5. kan. 4 te iz same naravi krštenja, kako nam o njem govore vrela objave, ono, što se u prvom redu i po sebi uništuje u krštenju, jest nedostatak, lišenje posvećujuće milosti. Preporađanjem naime čisti se, kako kažu sabori, ono, što se rađanjem prima. No rođenjem se prima prava ljaga, mrlja grijeha, koja stoji u nedostatku, lišenju sjaja svrhunaravne milosti. Dakle istočni grijeh sastoji u lišenju posvećujuće milosti.

(54) D B. 795.

Sv. Toma, In 2 dist. 30 q. 1 a. 3; De malo q. 4 a. 2; S. th. I.—II. q. 82 a. 3; Suarez, De vitiis et pecc. d. 9 s. 2 n. 20; J. Bittremieux, De materiali peccati orig. juxta S. Thomam: Divus Thomas 1928. s. 573 sl.; J. N. Erpenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1905; J. Chr. Gspann, Das elementum materiale der Erbsünde: Theol. Quartalschr. 1926, 108 sl.; Diekamp-Hoffmann, II. 176—177; Pohle-Gierens, I. 474—475; Boyer, De Deo creante et elevante, 404 sl. Lahousse, De Deo creante et elevante, 414; Chr. Pesch, III. 172 sl.; A. Stolz, Anthropologia theologica 93; Parente, De creatione universali 227 sl.

§ 64. NA BIT ISTOČNOG GRIJEHA SPADA NEDOSTATAK ILI LIŠENJE POČETNE (POSVEĆUJUĆE) MILOSTI, KOJE NAM JE VOLJNO PO NEPOKORNOSTI, KOJOM JE ADAM, MORALNI ZASTUPNIK RODA LJUDSKOGA, OVU MILOST, ODREĐENU, DA BUDE DOBRO ČITAVE OBITELJI, IZGUBIO ZA SEBE I ZA SAV ROD LJUDSKI.

Katolički bogoslovi se ne slažu u tom, da li spomenuto lišenje čini svu bit istočnog grijeha, ili je ono samo materijalni njegov dio, dok bi formalni elemenat bio neurednost Adamova grijeha, nekoć učinjenoga, a još neoproštenoga. Mišljenje navedeno u tezi općenitije je među bogoslovima.

Dosada smo opovrgli mišljenja, koja bit istočnoga grijeha nalaze samo u jednom elementu, naime u neurednosti ili u nedostatku početne ispravnosti isključujući svaku voljnost, i ona mišljenja, koja dopuštaju doduše u istočnom grijehu dva elementa: naime nedostatak potrebne ispravnosti i voljnost, ali jedan ili drugi ili oba elementa krivo tumače.

Prije nego iznesemo dokaze za istinitost navedene teze, iznijet ćemo radi veće jasnoće sva mišljenja, koja se odnose na bit istočnoga grijeha, i stajalište, koje prema njima zauzima Crkva.

I. **Različita mišljenja s obzirom na bit istočnoga grijeha.**

Jedna se od njih odnose na poimanje neurednosti, koja je u istočnom grijehu, a druga na shvaćanje voljnosti, koja je u njemu.

1. — S obzirom na nedostatak potrebne urednosti ili pravilnosti.

a) Prvo je mišljenje onih, koji uče, da bit istočnog grijeha ne sastoji u lišenju ili nedostatku posvećujuće milosti. Ovamo idu: α) svi, koji misle, da bit istočnog grijeha sastoji u nekoj pozitivnoj, bilo fizičkoj, bilo psihičkoj stvarnosti; β) Catharinus i De Lugo, po ko-

jima bit istočnoga grijeha stoji u neurednosti aktualnog Adamova grijeha, koji se Adamovim potomcima ubraja, ili se smatra, da u njima moralno dalje traje. Nedostatak posvećujuće milosti jest po ovim mišljenjima samo učinak ove neurednosti ili neispravnosti. Stoga lišenje posvećujuće milosti ne spada na bit istočnog grijeha.

b) Drugo je mišljenje onih, po kojima je bit istočnoga grijeha lišenje posvećujuće milosti. No tu imade više shvaćanja, koja se zgodno mogu svrstati u dva reda: α) Jedni kažu, da se za lišenje posvećujuće milosti ne može naprosto reći, da u njemu stoji bit istočnoga grijeha, nego je to lišenje samo materijalni elemenat biti istočnoga grijeha, dok je formalni njegov elemenat neurednost, neispravnost aktualnog Adamova grijeha, nekoć učinjenog i još neoproštenog, koji stoga svojom krivnjom (reatu) još postoji. β) Drugi opet drže, da je nedostatak posvećujuće milosti bit istočnog grijeha naprosto i formalno.

2. — **S obzirom na poimanje voljnosti** postoji također, kao što smo vidjeli, više mišljenja:

a) Origen i origenisti tumače voljno (voluntarium) u istočnom grijehu kao formalno voljno, jer je istočni grijeh svaki pojedinac počinio prije ovoga života.

b) De Lugo drži, da je istočni grijeh Adamov ne doduše formalno ali po unutarnjem ubrajanju ili ekvivalentno voljan.

c) Mišljenje onih, koji voljno u istočnom grijehu tumače kao virtualno voljno. To tumače na više načina: α) ili tako, da se opravdano tumači, da bismo i mi pristali uz Adamov grijeh, kad bismo s njime živjeli (consensus interpretativus); β) ili tako, da je naša volja bila uključena u Adamovoj (consensus alligatus); γ) ili tako, da je Adamova volja bila naša, jer je sva ljudska narav bila uključena i zastupana u Adamu (consensus repraesentatum); ili δ) tako, da je Adamova volja bila naša volja zato, jer nas je Adam po odluci Božjoj u dijeljenju milosti zastupao (theoria connexionis).

d) Mišljenje Catharina, po kojem je u istočnom grijehu voljno ostvareno samo po imenu (voluntarium denominative tale), jer je istočni grijeh Adamov grijeh, koji nam se samo izvana ubraja.

II. **Nauka Crkve.** Ocjenjujući navedena mišljenja u svijetlu katoličke nauke treba reći.

1. — **Nauka, da bit istočnog grijeha sastoji u lišenju posvećujuće milosti, a ne ni u kakvoj pozitivnoj kakvoći, niti u ubrajanju aktualnog Adamova grijeha, jest mišljenje zajedničko i jedino vjerojatno (sententia communis et unice probabilis).**

2. — **Da na bit istočnog grijeha spada voljnost, drugim riječima, da bit istočnoga grijeha stoji u voljnom lišenju posvećujuće milosti, jest mišljenje teološki sigurno.**

Osuđena je naime 46. prop. Bajeva, koja kaže: »Na pojam i definiciju grijeha ne spada voljno (voluntarium)« i 47.: »Istočni grijeh imade značaj grijeha bez ikakvoga odnosa i obzira na volju«.

3. — **Da li bit istočnoga grijeha stoji formalno samo u lišenju posvećujuće milosti, ili u njegov sastav ide i još neoproštena neurednost iz Adamova grijeha, nije iz crkvenih dokumenata jasno.** To je očito iz slijedeće činjenice:

Na vatikanskom saboru bio je pripravljen kanon, u kojem je stajalo ovo: »Pod izopćenjem proglasujemo krivovjernom nauku onih, koji bi se usudili reći, da istočni grijeh u Adamovim potomcima nije istiniti pravi grijeh, ako se svojim aktualnim pristankom griješeći ne odobri; ili, koji bi zanijekali, da na pojam istočnog grijeha spada lišenje posvećujuće milosti, koju je prvi roditelj slobodno griješeći izgubio za sebe i za svoje potomke« (Coll. Lac. tom. 7. col. 566). Da se ove riječi ispravnije shvate, dodali su bogoslovi koncila, kao što je već spomenuto, uz onaj kanon ove riječi: »U ovom obliku definicije treba primijetiti troje. a) Ono, za što se kaže, da spada na pojam istočnoga grijeha, nije samo negativno neposjedovanje posvećujuće milosti, nego lišenje milosti, t. j. nemanje milosti, koja bi prema Božjoj odredbi, u koliko je sav ljudski rod u svom korijenu i u svojoj glavi u početku uzdignut na svrhunaravni red milosti, morala biti u svim Adamovim potomcima, a sada su je lišeni. No ovo lišenje b) niti jest niti može biti bez slobodno učinjene krivnje. Doduše ta sloboda nije osobna sloboda pojedinaca, nego sloboda same glave čitavog roda ljudskoga, Adama, koji je slobodno griješeći izgubio milost, ne samo, u koliko je njegova osobna (milost), nego u koliko bi se morala po odredbi Božjoj prenositi na sve potomke. I

stoga je ona Adamova krivnja, krivnja ljudske naravi, te biva habitualni grijeh vlastit svima, koji tjelesnim rađanjem bivaju dionici naravi, koja se širi od Adama... c) Konačno treba opaziti, da se u definiciji ne kaže, da je lišenje milosti sama bit istočnog grijeha; postoje naime s obzirom na bit habitualnog, a osobito istočnog grijeha, različiti načini govorenja među katoličkim bogoslovima, koji samu dogmu ostavljaju posve neokrnjenu; nego se samo kaže, da lišenje posvećujuće milosti spada na pojam (bit) istočnog grijeha; a to ostaje istinito, dokgod se ne poreče, da je ovo lišenje nužno vezano s istočnim grijehom« (Col. 549).

III. Navevši ovo iznijet ćemo najprije natanje mišljenje i dokaze, da je sva bit istočnoga grijeha samo u lišenju početne milosti, u koliko je ono uvedeno Adamovim grijehom. Iza toga ćemo obrazložiti i ono mišljenje, koje uz lišenje milosti za bit istočnoga grijeha traži neurednost neoproštenoga Adamova aktualnoga grijeha.

IV. Objašnjenje teze, da bit istočnoga grijeha sastoji u lišenju početne milosti, koja nam je voljna nepokornošću Adama, zastupnika roda ljudskoga.

1. — Početna milost (gratia originalis), o kojoj se govori, jest posvećujuća milost. Nju je Bog dao Adamu, ne samo kao osobni dar, nego kao dar, koji je bio određen za čitavu ljudsku obitelj. To je određenje bilo apsolutno, t. j. takvo, da Bog bezuvjetno traži, da svi ljudi imadu milost. A za prenošenje te milosti odredio je Bog, da se ono vrši rađanjem, ali ne apsolutno, nego uvjetno (ako naime Adam izdrži kušnju).

Ta početna milost jest milost Božja ili Stvoriteljeva (gratia Dei vel Creatoris). Za razliku od Kristove milosti (gratia Christi), koja se daje zbog Kristovih zasluga. One se po vrsti ne razlikuju, nego samo po odnosu prema Kristovim zaslugama. Božja milost (gratia Dei) dana je Adamu iz čiste darežljivosti, a njegovim bi nasljednicima bila dana iz vjernosti, dok je Kristova milost u St. Z. dana iz vjernosti, a u N. Z. iz pravednosti.

2. — Kad kažemo, da bit istočnog grijeha sastoji u lišenju posvećujuće milosti (privatio gratiae sanctificantis), onda se tim riječima kaže:

a) Istočni grijeh jest zlo u strogom smislu, jer on nije čisto pomanjkanje (negatio), nego nedostatak, lišenje nečega, što bi čovjek morao imati, a nedostatak onoga, što bi čovjek morao imati, jest zlo. b) Riječi »lišenje posvećujuće milosti« označuju nadalje pasivni elemenat u istočnom grijehu, t. j. ono, što je proizvedeno po nečem drugom. Ili drugim riječima označuju: stanje grijeha.

3. — Kaže se nadalje, da je istočni grijeh voljno lišenje (voluntaria privatio).

a) Ovim izrazom označen je aktivni elemenat istočnoga grijeha t. j. ono, čime je proizvedeno stanje krivnje. Taj elemenat jest volja. No s obzirom na to kažemo, da istočni grijeh nije svakom pojedincu osobno voljan njegovom voljom, nego mu je voljan po odnosu prema Adamovoj volji, koji je dragovoljno odbacio milost.

b) O odnošaju između »lišenja« i »voljnog« treba reći:

α) U samom pojmu lišenja, kako se ovdje u konkretnom slučaju uzima, sadržan je pojam voljnosti. Lišenje naime znači i pretpostavlja, da je za svakoga čovjeka stanje milosti u sadanjem redu nužno i obvezno (debitum), i prema tome ,da se ne može izgubiti osim zbog grijeha, čega nema bez voljnosti. Ako se dakle kaže, da je istočni grijeh lišenje milosti, već se pretpostavlja voljnost.

β) No ipak se ovo dvoje moralno razlikuje: nedostatak (lišenje) milosti naime može se, promatrajući stvar netočno i neodređeno, pojmiti, a da se izričito ne pojma kao voljan, jer Bajevci i drugi pridijevaju istočnom grijehu pojam grijeha bez ikakve oznake voljnosti.

4. — Kad kažemo, da je istočni grijeh voljno lišenje početne pravednosti, onda se pod voljnim (voluntarium) razumijeva virtualno voljno. Kakvo je to voljno, vidi se iz slijedećega razlaganja: a) Istočni grijeh je moguć samo u svrhunaravnom stanju, jer u naravnom stanju ne može se čovjek roditi nego jedino ispravno usmjeren prema Bogu, kao svome konačnom cilju. To ispravno usmjerenje pripada čovjeku strogo po naravi, i ono čovjek ne može izgubiti bez osobne krivnje. U svrhunaravnom pak redu čovjek imade posve novi cilj, koji nadilazi sve stvoreno, za čije je postignuće snabdjeven izvanrednim sredstvima, t. j. strogo svrhunaravnim. Habitualna milost bila je dana Adamu ne kao čisti osobni dar nego kao dar obitelji (kao očinstvo) s tim ciljem, da je kao baštinu preda naravnim rođenjem svima, koji od njega potječu naravnim rođenjem.

b) U pogledu davanja Adamu milosti sa strane Božje i s obzirom na njezino prenošenje sa strane Adama na potomke traži se pozitivna odredba Božja.

α) Ta pozitivna odredba stoji u tome, da je Bog početnu milost dao Adamu ne kao osobni dar niti kao čisti porodični i baštinski dar, nego ju je zakonotvornom voljom apsolutno odredio kao dar, koji sačinjava stanje svih onih, koji se imadu roditi iz Adama. Milost se dakle za sve potomke Adamove apsolutno i bezuvjetno traži.

β) Pozitivna odredba stoji nadalje u tome, što je Bog uzdržavanje i aktualno širenje ovog milosnog stanja htio samo uvjetno. T. j. odredio je, da se samo onda milost širi, ako Adam bude ostao vjeran zapovijedi Božjoj. Ako se taj uvjet ispuni, treba da se s ljudskom naravi rađanjem ujedno širi i početna milost.

Nakon svega, što je rečeno, očito je ovo: Bog je apsolutno htio, da u stanju milosti budu svi, koji se imadu roditi iz Adama, da je dakle to stanje čovjeku nužno (debitum). No, ako je to stanje nužno potrebno, onda nepostojanje toga stanja, koje je prouzročeno Adamovom nepokornošću, nije i ne može se zvati jednostavna odsutnost (simplex absentia) dobra, koje nam po naravi ne pripada, nego lišenje stanja, koje nam je po Božjoj odredbi nužno (debitum). Drugim riječima: Poslije Adamove nepokornosti i zbog nje njegova djeca više nijesu, kako bi morala biti, na svrhunaravni način obraćena k Bogu, nego od njega odvraćena. Takvo stanje ne može se Bogu sviđati i militi. Stoga na ljude, koji se u ovom stanju rađaju, pada nužda, da potpadaju pod Božji gnjev i srdžbu. Takvo pak stanje jest stanje krivnje (reatus culpae), ili habitualni grijeh u pravom i vlastitom smislu. Tako su Adamovi potomci po naravi sinovi srdžbe, kako su stari tumačili Ef 2, 3, t. j. oni su kao članovi Adamove obitelji, kojoj je otac izgubio božansku milost, predmet Božjega nemilјenja. Bog u njima drukčije i ne gleda i ne vidi pomanjkanje početne milosti nego kao prouzročenu nepokornošću oca obitelji.

Dakle u ovoj dvostrukoj pretpostavci, da je naime Bog s jedne strane odredio, da svi ljudi moraju imati milost, a s druge je strane to prenošenje učinio ovisnim o Adamovoj pokornosti, dosta je za to, da se može reći, da otsutnost milosti u Adamovim potomcima ima značaj krivnje.

Dokazi:

I. Bit istočnoga grijeha sastoji u lišenju milosti.

1. — **Iz Crkvenog učiteljstva.**

a) 2. sabor u Orangeu kaže: »Grijeh, koji je smrt duše, prešao je po jednom čovjeku na sav rod ljudski« (D B. 175). No smrt je lišenje životnog počela, a počelo života jest posvećujuća milost, što je jasno iz različitih crkvenih izjava (55) i iz čitave katoličke nauke o svrhunaravnom životu. Dakle istočni je grijeh lišenje, nedostatak, manjak milosti.

b) Trid. sabor: Na sastav istočnog grijeha, koji je prava nepravda, koja se po rađanju prenosi na potomke, bez sumnje spada lišenje, nedostatak one stvari, koja ulivena onu nepravdu formalno briše. No ona se nepravda briše po samoj milosti, jer »nepravda«, koja je primljena od jednoga Adama, uništava se po Kristovoj pravednosti. Milost naime, kao što ćemo vidjeti, formalno, t. j. samom svojom prisutnosti opravdava. Njezina odsutnost dakle već sama jest grijeh. Dakle bit istočnoga grijeha sastoji u pomanjkanju milosti.

2. — **Teološki razlog.**

Istočni grijeh u nama (pec. originale originatum) jest habitualni grijeh, a to je jasno odatle, što djeca, koja imadu istočni grijeh, nijesu još kadra počiniti aktualni grijeh, jer nemaju slobodne volje. No u našem redu, gdje je čovjek uzdignut na svrhunaravni cilj, na pojam habitualnoga grijeha spada lišenje posvećujuće milosti. Habitualni naime grijeh u ovom redu sastoji u stanju odvraćanja od Boga, konačnog cilja, koji treba na svrhunaravni način postići. T. j. sastoji u lišenju onog, po čemu je čovjek formalno obraćen k Bogu, kao konačnom svrhunaravnom cilju, a to biva po posvećujućoj milosti. Dakle u našem redu na pojam habitualnoga grijeha spada lišenje posvećujuće milosti. Slijedi dakle, da na pojam istočnoga grijeha spada lišenje posvećujuće milosti.

II. Bit istočnog grijeha sastoji u voljnom lišenju milosti (in voluntaria privatione gratiae).

Svaki pravi, istinski habitualni grijeh, mora biti voljan zbog nekog aktualnog grijeha, iz kojeg je nastao. To je jasno iz razgloba habi-

(55) D B. 795 sl., 809 sl.

tualnog grijeha, koji smo već podali. Očito je to također iz osude 46. i 47. prop. Bajeve, od kojih prva poriče, da voljnost spada na grijeh uopće, a druga kao posljedicu toga naglasuje, da se voljnost ne traži za pojam istočnog grijeha.

Istočni grijeh, kao što je već dokazano, jest pravi habitualni grijeh te stoga mora biti voljan ili zbog nekog vlastitog aktualnog grijeha samih pojedinaca, koji imadu taj grijeh, ili zbog aktualnog grijeha nekoga drugoga. No istočni grijeh nije i ne može biti voljan zbog aktualnoga grijeha pojedinaca, na kojima jest. To je jasno a) iz Rim 5, 13, gdje se kaže, da je smrt vladala prije zakona i na onima, koji nijesu osobno sagriješili; b) nadalje iz 5. sjed. trid. sabora, dekreta 3, koji kaže, da se istočni grijeh ne rađa nasljedovanjem nego samo rađanjem.

Istočni dakle grijeh može biti voljan samo po aktualnom grijehu nekoga drugoga.

No ako je voljan samo po aktualnom grijehu drugoga, onda slijedi, da ne može biti drukčije voljan nego po nepokornosti, kojom je Adam izgubio sebi i čitavom ljudskom rodu početnu milost, za koju je Bog apsolutno odredio, da bude dobro čitave familije, a imala se širiti samo pod uvjetom, ako Adam izdrži kušnju. Ta pak voljnost jest dostatna, da se ostvari pojam grijeha.

Evo razloga: Za to, da se može reći, da je nemanje početne milosti u Adamovim potomcima nedostatak, lišenje i to voljno, koje na sebe prima značaj krivnje, potrebno je i dostatno je ovo dvoje:

a) da Bog nije milosti dao Adamu kao osobni dar, nego ju je odredio kao stanje apsolutno nužno neposredno za sve ljude, koji će se roditi iz Adama;

b) da je uščuvanje i aktualno prenošenje ovoga stanja Bog htio pod uvjetom, da Adam bude pokoran Božjoj zapovijedi.

No ovo je dvoje ostvareno. Bog je naime ponajprije mogao ovako postupati, t. j. odrediti apsolutno, da svi ljudi moraju imati milost, a njezino dijeljenje učiniti zavisnim od Adamove pokornosti zato, jer se radi o svrhunaravnim dobrima, na koja čovjek nema nikakva prava, pak je Bog način njihova širenja odredio posve neovisno. Da je Bog tako doista i učinio, očito je odatle, što sva druga tumačenja, kako smo vidjeli, ili ne spasavaju pojam stroge krivnje istočnoga grijeha ili iz njih proizlazi, da je u istočnom grijehu osobna krivnja svakoga pojedinca.

Slijedi dakle, da nam je istočni grijeh voljan po Adamovoj nepokornosti, kojom je on milost, apsolutno određenu za sve ljude, izgubio za sebe i za čitavu ljudsku obitelj.

Bit istočnoga grijeha sastoji dakle u lišenju milosti, koje nam je voljno zbog Adamove nepokornosti ,kojom je on milost, određeno za sve ljude, izgubio za sebe i za cijelu ljudsku obitelj.

I. Napomena: Mišljenje bogoslova, koji drže, da lišenje posvećujuće milosti nije formalni nego materijalni elemenat istoga grijeha.

Mi smo već spomenuli, da je općenito mišljenje katoličkih bogoslova, da na bit istočnog grijeha spada lišenje posvećujuće milosti. Spomenuli smo također, da je razlika u njihovu shvaćanju u tome, što jedni drže, da je samo lišenje posvećujuće milosti bit istočnoga grijeha naprosto i formalno, dok drugi drže, da lišenje posvećujuće milosti jest doduše bit istočnoga grijeha, ali ne formalno i naprosto, nego tako, da je lišenje milosti materijalni elemenat istočnoga grijeha, a formalni njegov elemenat da je neurednost aktualnoga Adamova grijeha, koji je nekoć učinjen, a još nije oprošten te stoga po svojoj krivnji još traje.

Za ono prvo mišljenje naveli smo dokaze i objašnjenje. No budući da je i drugo mišljenje vjerojatno, a njegovo je izlaganje vrlo poučno, iznijet ćemo ovdje i dokaze, koje iznose njegovi zastupnici, a napose B. Beraza S. J. (56).

Oni izvode svoje dokazivanje tako, da najprije izlažu narav aktualnoga i habitualnoga grijeha, a onda čine primjenu na istočni grijeh.

Oni to čine ovako:

O naravi osobnoga grijeha.

Kao što je već rečeno, grijeh se naziva slobodni prekršaj Božjega zakona, ili također slobodno odstupanje od zakona Božjega. Na pojam grijeha spada dvoje: voljni čin (actus voluntarius) i njegova neurednost (inordinatio), koja sastoji u odstupanju od Božjeg zakona. Nije dovoljno, da čin bude voljan i slobodan, nego je potrebno, da počinitelj uviđa, da takvim voljnim slobodnim činom odstupa od Boga, kao konačnoga cilja. Prema tome jedan isti čin može biti grješan ili ne, prema tome, da li počinitelj spoznaje, da po njemu od-

(56) Tract. de Deo elev., 360—366.

stupa od Boga ili ne. Tako n. pr. smrt, drugomu nanesena, materijalno je ista, da li je tko nanese u ime države iz pravednih razloga ili iz mržnje i neprijateljstva. No u prvom slučaju nije grijeh, jer ne odvraća od Boga, dok u drugom jest.

b) Budući dakle da se u svakom teškom grješnom djelovanju može razlikovati i odvraćanje od Boga i obraćanje prema stvorenju, lako je shvatljivo, da se formalni elemenat grijeha sastoji u odvraćanju od Boga, a materijalni u obraćanju prema stvorenju. Jasno je dakako, da se ovo dvoje u grješnom činu stvarno ne razlikuje. Dok n. pr. netko počinja grijeh ubijstva, da zadovolji svojoj mržnji protiv neprijatelja, onim istim činom, kojim se obraća k stvorenju (svojoj nasladi), odvraća se od Boga. Nema tu dvostrukoga djelovanja, jednoga, kojim bi se obraćao k stvorenju, a drugoga, kojim bi se odvraćao od Boga. No ako ipak u onom djelovanju razlikujemo dvije formalnosti (odvraćanje i obraćanje), jasno je iz rečenoga, da je obraćanje prema stvoru materijalni, a odvraćanje od Boga formalni elemenat grijeha.

2. — O naravi habitualnoga grijeha.

Prema navedenom mišljenju osobni habitualni grijeh formalno sastoji u stanju grješnoga odvraćanja od Boga, a materijalno u sadanjem redu providnosti u lišenju posvećujuće milosti, u koliko ovisi o grješnom činu volje.

Ovu tvrdnju ovako dokazuju:

a) Čovjek se grješnim činom slobodno odvraća od Boga. To odvraćanje od Boga jest uvreda za Boga, jer je izraz prezira, nepokornosti, nezahvalnosti prema Bogu, ono je nepravda prema njemu, t. j. povreda njegovih prava, jer je Bog iznad svega, a grijeh ga zapostavlja stvorenju. No i ako je nestalo onoga fizičkog čina odvraćanja od Boga, ipak ostaje u čovjeku samo odvraćanje ili stanje otkrenuća od Boga.

I jer je to odvraćanje za Boga uvreda, jasno je, da odvraćanje po svojoj krivnji (reatus) ostaje tako dugo, dok uistinu ne bude oprošteno. To je uvjerenje čitavoga roda ljudskoga, i to usvajaju kao neoborivo načelo kazneni zakonici svih naroda. Habitualni grijeh (ili grješno stanje) dakle nije ništa drugo nego aktualni grijeh, u koliko sa svojom krivnjom (reatus) ostaje. Budući pak da aktualni grijeh sastoji u gibanju, u činu, kojim se onaj grješnik obraća k stvorenju i odvraća od Boga, nužno slijedi, da je habitualni grijeh trajni učin

ili termin ovog grješnoga gibanja ili čina. T. j. slijedi, da je habitualni grijeh stanje okrenuća od Boga, konačnog cilja ili svrhe. Prije svog čina odvraćanja od Boga, čovjek je bio drag Bogu i prijatelj njegov i ispravno usmjeren prema Bogu, kao konačnom cilju. No kad jedamput učini grijeh, bude Bogu nemio i neprijatelj, ili gubi milost i prijateljstvo Božje.

b) No ova milost i prijateljstvo može biti dvostruko. Ponajprije takva milost, kojom je čovjek određen prema onom cilju, koji stoji u razmjeru prema njegovoj naravi i koji njemu pripada, osim ako se dobrovoljno ne odvrati od Boga grješnim činom. Nadalje takva milost, kojom biva određen prema cilju, koji je nad ljudskom naravi i nad naravi svakoga stvorljivog bića. I to je milost, koju nam je u ovom redu providnosti odredila Božja dobrota, i koja zaslužuje ime milosti u potpunom smislu. Odatle slijedi, da čovjek u sadanjem redu providnosti smrtnim grijehom gubi svrhunaravnu milost, po kojoj smo određeni za blaženo gledanje Boga, kao što bi u stanju čiste naravi smrtnim grijehom izgubio onu milost, koja se naziva naravnom. Odatle je jasno, da u sadanjem redu providnosti habitualni smrtni grijeh uključuje i kaže ne samo stanje odvraćanja od Boga, nego također lišenje posvećujuće milosti. Kaže se lišenje, a ne jednostavno nemanje, budući naime da nas je Bog odredio za svrhunaravno blaženstvo, mi treba da imademo onu milost, i stoga njezino nemanje jest nemanje stvari, koju bismo morali imati, a to se zove lišenje (privatio) ili nedostatak.

c) Od ovoga dvostrukog elementa, naime lišenja milosti i grješnog odvraćanja od Boga, treba reći, da je stanje grješnog odvraćanja od Boga formalni elemenat, a lišenje milosti materijalni elemenat u habitualnom grijehu.

Tu tvrdnju opet dokazuju ovako:

Ono je u nekoj stvari formalni elemenat, što stvari određuje njezinu vrstu te čini, da je nešto ta, a ne druga stvar. No lišenje milosti jest u toliko grješno, zlo, u koliko je nastalo i uvedeno dragovoljnim odvraćanjem od Boga. Dakle lišenje milosti jest, biva grijeh po onom voljnom odvraćanju od Boga, koje doduše fizički prolazi, no moralno ostaje, dok ne bude opozvano valjanim kajanjem. Naime, kad bi Bog — što je dakako nemoguće — nezavisno od naše volje uzeo nama milost, koju imademo od njega po njegovoj dobrohotnosti, nama bi

bila oduzeta milost bez ičijega grijeha. I dosljedno tomu stoji, što je prije rečeno da je lišenje milosti u toliko grješno, u koliko proizlazi iz naših čina, kojima voljno i svojom krivnjom odstupamo od Boga.

Stoga se ukratko može reći, da habitualni grijeh nije drugo nego aktualni, koji po svojoj krivnji (reatus) ostaje i dalje traje. No aktualni grijeh sastoji u prolaznom činu, kojim se čovjek dobrovoljno odvraća od Boga i obraća k stvorenju. Habitualni dakle grijeh sastoji se u ovom trajnom stanju odvraćanja od Boga.

Budući pak da ljudska narav u ovom redu nije drukčije okrenuta, obraćena prema svome konačnom cilju ili svrsi nego formalno po posvećujućoj milosti, to okretanje od Boga nije ništa drugo, nego pomanjkanje, lišenje obraćanja, onda odatle jednako nužno slijedi, da habitualni grijeh sastoji u lišenju posvećujuće milosti.

d) No treba naglasiti, da habitualni grijeh ne sastoji u nedostatku milosti, uzevši tu milost za sebe, odijeljeno, nego u nedostatku milosti zajedno s aktualnom uvredom, u koliko ona u svome moralnom bivstvovanju, po svojoj ubrojivosti ili kao krivnja (in reatu culpae), još uvijek traje. Pomanjkanje, nedostatak milosti ne može imati značaj krivnje, osim u koliko je to pomanjkanje povezano s aktualnim grijehom, koji u ovom času s obzirom na svoju krivnju još postoji, i od kojega pomanjkanje milosti imade to, da je voljno i slobodno. To je tako istina, da manjak, lišenje milosti samo tako dugo traje, dokle i kako dugo aktualni grijeh ostaje po svojoj krivnji. Kad je naime oproštena krivnja, koja je proizašla iz aktualnoga grijeha, tim samim prestaje i habitualni grijeh. Što više, kad bi bilo moguće, da se krivnja, nastala iz aktualnoga grijeha, oprašta bez ulijevanja posvećujuće milosti, onda se više nemanje ili manjak milosti, koja je bila odbačena po prošlom grijehu, koji je sad oprošten, ne bi ubrajao u krivnju, i to s razloga, što bi u tom slučaju manjak ili nedostatak milosti prestao biti voljan i slobodan.

e) Tvrdnja, da grijeh sastoji u nedostatku milosti, nije pokolebana time, što je to stanje lišenja ili manjka milosti nastalo time, što je Bog čovjeku ustegnuo milost za kaznu.

Ovaj naime manjak ili nedostatak milosti jest i potječe i od Boga i od čovjeka. Od Boga je, u koliko on više ne će da milost uzdržava u bivstvovanju. Od čovjeka je pak na dva načina. V o l j n o

(voluntarie), jer volja, koja hoće grijeh, uključuje volju, koja hoće otkretanje od Boga, što biva nestajanjem milosti. P o č e t n o (inchoative), jer se obraćanje čovjeka k Bogu zbiva i postoji po uzajamnoj ljubavi između Boga i čovjeka, a aktualni grijeh je nestajanje ove ljubavi sa strane čovječje. Stoga čovjek griješeći postaje uzrokom, da Bog oduzima svoju milost. Zato je nedostatak ili manjak milosti prije od čovjeka nego od Boga. U koliko je od čovjeka, imade značaj grijeha, a u koliko je od Boga, imade značaj kazne.

I doista nedostatku, lišenju milosti, u koliko je od čovjeka, posve dobro i potpuno pripada definicija grijeha. Grijeh je naime uopće lišenje, manjak potrebnoga reda i odnosa prema nekom potrebnom cilju ili svrsi. Moralni pak grijeh jest voljno lišenje, nedostatak potrebnoga odnosa prema Bogu, kao konačnoj svrsi. Drugim riječima grijeh je lišenje, nedostatak posvećujuće milosti, uveden ili nastao gibanjem ili činom volje, koja se obraća k stvorenju i napušta Stvoritelja. Tako su sa s v. T o m o m mislili prije tridentinskog sabora svi učitelji i najviše njih iza koncila u 17. i 18. st. Sada također misle tako gotovo svi.

f) P r e m a n a v e d e n o m m i š l j e n j u h a b i t u a l n i g r i j e h u s a d a n j e m r e d u p r o v i d n o s t i o b u h v a ć a d a k l e l i š e n j e p o s v e ć u j u ć e m i l o s t i i a k t u a l n i g r i j e h, k o j i s v o j o m k r i v n j o m (r e a t u) m o r a l n o j o š d a l j e o s t a j e i t r a j e. I jer se značaj grijeha u prvom redu i po sebi nalazi u aktualnom grijehu, a u habitualnom po odnosu prema aktualnom, od kojega bivstveno zavisi, nadalje, jer habitualni grijeh nije voljan i slobodan osim po voljnosti i slobodi, koja je vlastita aktualnom grijehu, konačno, jer je habitualni grijeh zastranjenje od zakona samo po aktualnom grijehu, stoga se odatle zaključuje, da je manjak, nedostatak ili lišenje posvećujuće milosti u toliko grijeh, u koliko je, da tako kažemo, zaodjeven u krivnju aktualnoga grijeha, kojeg je fizički nestalo, ali moralno ostaje tako dugo, dok se oproštenjem ne uništi. S t o g a f o r m a l n i d i o u h a b i t u a l n o m g r i j e h u j e s t k r i v n j a (r e a t u s c u l p a e), k o j a o s t a j e i z a k t u a l n o g a g r i j e h a, a m a t e r i j a l n i d i o j e s t l i š e n j e m i l o s t i p o s v e ć u j u ć e i l i s t a n j e o d v r a ć e n o s t i o d B o g a, k o n a č n e s v r h e.

Bilješka: Prema tome navedenom mišljenju oproštenje grijeha u sadanjem redu obuhvaća dvoje, među sobom nerazdijeljivo povezano: ulijevanje nove posvećujuće milosti, po kojoj se izravno i neposredno uklanja odvraćanje od Boga, i uništenje krivnje, koja, ostaje iz prošle uvrede, a koja je krivnja razlog i uzrok odvraćenosti od Boga.

Za objašnjenje spominjemo ovo:

Grijeh i milost jesu dvije protivne forme ili lika (formae contrariae), kao crno i bijelo. Iza čina grijeha ostaje u grješniku nešto, što priječi milost. Ovo nešto jest krivnja (reatus culpae), po kojoj lišenje ili manjak milosti prima, dobiva značaj krivnje. Odsutnost milosti, promatrana u sebi, ima samo značaj kazne, a ne krivnje. Značaj krivnje imade samo u toliko, u koliko ta odsutnost nastaje iz prethodnoga voljnog čina. Slično kao što tama nema značaj sjene, osim u koliko tama ostaje uslijed toga, što je umetnuto neko zasjenjujuće tijelo. Drugo je dakle oproštenje krivnje, a drugo ulijevanje milosti, kao što je drugo uništenje crnoga, a drugo uvođenje bijeloga.

To su dvije stvarne različite promjene. Jedna je promjena od grijeha k negrijehu (ab esse peccati ad non esse peccati). Ona se zbiva oproštenjem grijeha. Druga je pak promjena od nebivstvovanja pravednosti k bivstvovanju pravednosti (a non esse justitiae ad esse justitiae). Ova se promjena zbiva ulijevanjem milosti. Kao gibanje ove su promjene jedno. Jedno je gibanje, kojim bijelo postaje crno. Ne postaje naime nešto najprije necrno, a ondà drugim gibanjem bijelo, nego jednom istom gibanju je učin ili termin odbaciti crno i ujedno uvesti bijelo.

Kao što dakle odstranjenje sjene ne uključuje samo uklanjanje tame, nego uklanjanje tijela, koje je priječilo pristup svijetla, tako oproštenje krivnje ne kaže i ne sadrži samo ukinuće neprisutnosti milosti, nego ukinuće (odstranjenje) zapreke milosti, koja je zapreka postojala iz prijašnjega grješnog čina. Oproštenje krivnje ne čini doduše to, kao da onaj grijeh nije bio, jer je to nemoguće, nego čini to, da se zbog onoga čina ne priječi dolazak i utjecaj milosti. Jasno je dakle, da oproštenje krivnje i ulijevanje milosti nijesu u stvari isto. No premda su oproštenje grijeha i ulijevanje milosti, promatrani kao promjene, stvarno različiti, oni su ipak jedno gibanje, kao što je jedno gibanje u primjeru, kojim se bijelo odbacuje i stječe ili prima crno.

Ako se dakle opravdanje uzme kao n e k o g i b a n j e, to će budući da treba uzeti i primati kao jedno gibanje, kojim se grijeh uništuje i uvodi pravednost, isto biti opravdanje što i oproštenje grijeha. Oni će se razlikovati samo pojmovno, u koliko i opravdanje i oproštenje grijeha označuju ili kažu jedno isto gibanje, no oproštenje grijeha označuje to gibanje, u koliko ga promatramo u odnosu prema terminu, od kojega gibanje polazi (secundum respectum ad terminum a quo), a opravdanje označuje to isto gibanje, u koliko ga promatramo u odnosu prema učinku, ka kojemu gibanje konačno teži (sec. respectum ad terminum ad quem). No ako se opravdanje uzima i promatra kao p r o m j e n a, ili u okviru promjena, onda je očito, da opravdanje označuje jednu, a oproštenje drugu promjenu. Opravdanje naime označuje rađanje, nastajanje pravednosti, a oproštenje grijeha znači uništenje krivnje. U ovom smislu opravdanje i oproštenje grijeha nijesu isto (D B. 363).

Očito je dakle, kažu, da je u habitualnom grijehu sadržano dvoje, što je stvarno razičito: krivnja (reatus culpae), koja ostaje iz čina prošloga grijeha, i lišenje, nedostatak, manjak milosti. U prvom stoji formalni, a u drugom materijalni elemenat habitualnoga grijeha. Jer, kažu, ako lišenje milosti prima sav formalni razlog krivnje iz svoje veze s krivnjom (reatus culpae), koja je od nje stvarno različita, nije teško shvatiti, kako se habitualni grijesi međusobno razlikuju i brojem i težinom. Lišenje milosti naime po sebi je samo jedno jedinstveno, i ne može biti veće ili manje, ali krivnja (reatus), koja je ostala iz aktualnoga grijeha, može biti teža ili lakša, jedna ili mnogostruka, ako se umnažaju aktualni grijesi. Stoga u odnosu prema formalnom elementu grijeha mogu i habitualni grijesi biti i brojem i težinom nejednaki.

3. — Narav istočnoga grijeha prema navedenom mišljenju.

Iz dosada rečenoga slijedi, da bit istočnoga grijeha stoji i u grijehu naravi, koji je jednoć učinjen, a još nije oprošten i stoga po svojoj krivnji još ostaje, i u manjku, lišenju milosti, koje je u narav uvedeno po tom grijehu. U prvom stoji formalni, a u drugom materijalni elemenat istočnoga grijeha. No treba upozoriti, da Adamov grijeh moramo dvostruko promatrati: kao grijeh osobe, i kao grijeh naravi. Kao grijeh osobe bio je samo Adamov. Kao grijeh naravi bio je grijeh čitave ljudske naravi. Kao grijeh osobe bio je odvraćanje od Boga i obraćanje k stvorenju. Kao grijeh naravi bio je samo odvraćanje od Boga. Kao grijeh osobe bio je odvraćanje od Boga, kao naravnoga i svrhunaravnoga cilja. Kao grijeh naravi bio je odvraćanje od Boga, samo kao svrhunaravnoga cilja. Dakle kao grijeh osobe lišio je osobu Adamovu ne samo dobrohotnih, poklonjenih nego i dužnih dobara. Kao grijeh pak naravi lišio je narav samo poklonjenih dobara. Kao grijeh osobe odnosio se je na naravni i svrhunaravni red. Kao grijeh naravi odnosio se je samo na svrhunaravni red, jer onaj vez jedinstva, za koji smo vidjeli, da je postojao između Adama i njegovih nasljednika, nije Bog mogao postaviti i urediti s obzirom na ona dobra, na koja pojedinci imadu pravo po samoj naravi.

Razlog ovoga, što je rečeno, jest u tome, što je grijeh naravi bio Adamov grijeh, u koliko je on moralno pretstavljao i zastupao čitavu ljudsku narav. Adam je pak pretstavljao ljudsku narav baš, u koliko je uzdignuta u svrhunaravni red milosti.

Ne priječi, što je Adam iza grijeha ostao odvraćen od Boga, i kao cilja naravi i kao cilja milosti, budući da se je Adam svojim vlastitim činom obratio k stvorenju i tako sagriješio protiv samoga bitnog reda naravi te zaslužio, da bude lišen neke naravne savršenosti,

kakva je obraćanje k Bogu, kao naravnoj svrsi. No taj Adamov čin, u koliko je bio obraćenje k stvorenju (u koliko je naime bio ili proždrljivost ili želja za znanjem ili ljubav kojega drugog stvorenog dobra), nije bio moralno naš, nego samo, u koliko je bio odbačenje početne pravednosti, koju je Bog dao za čitavu ljudsku porodicu. I ako naime zapovijed u prvom redu i najprije veže, da se izvrši naloženi čin, ipak po unutarnjoj povezanosti (ex consequenti) također obvezuje, da se sačuva milost i prijateljstvo Božje. Stoga, čim je Adam sagriješio, sagriješili su svi.

Zato:

Krivnja (reatus) istočnoga grijeha mnogo se razlikuje od krivnje osobnoga grijeha, a još više od krivnje grijeha, koji bi čovjek bio mogao učiniti, da je ostavljen u naravnom redu.

a) Grijeh naime u naravnom redu bio bi uvreda Božja, u koliko je začetnik naravi.

b) Osobni grijeh u stanju uzdignute naravi jest uvreda Boga, kao začetnika naravi i kao začetnika milosti.

c) Istočni pak grijeh jest uvreda Boga, samo, u koliko je začetnik milosti.

Stoga se po osobnom grijehu ruši naravni red i to u onom svome odnosu, koji razumna narav kaže prema Bogu, konačnoj svrsi ili cilju naravi. Ujedno se dosljedno tomu ruši, ako postoji, svrhunaravni red, koji je sazdan nad redom naravi.

Po istočnom pak grijehu ruši se samo svrhunaravni red, dok naravni red ostaje čitav i neozlijeđen.

Stoga krivnja (reatus) istočnoga grijeha znači obvezu ili nuždu (debitum) podnijeti, primiti grijeh ili srdžbu Božju, u koliko je Bog začetnik milosti, a ne u koliko je začetnik naravi. Iz toga također slijedi, da u istočnom grijehu nema obraćenja k stvorenju, jer bi inače Bog po istočnom grijehu bio zapostavljen kao začetnik naravi.

Nadalje obzirom na istočni grijeh treba reći, da je on nešto, što u čovjeku, rođenom od Adama, na unutarnji način bivstvuje. Zbog toga se kaže, da je on u svakom čovjeku kao ono, što je njemu vlastito (Trid. st. 5. gl. 3).

Doista! Budući da je nastajanje (fieri) put k bivstvovanju (via ad esse), potrebno je, da bivstvovanje pripada nekom tako, kako mu pripada i nastajanje. No u svakom pojedincu, u koliko vuče lozu

iz sjemena Adamova, istočni grijeh uistinu nastaje ili uistinu biva priman.

Odatle slijedi, da u svakom pojedincu, koji se rodi u obitelji Adamovoj, istočni grijeh imade i pravo bivstvovanje. No što pojedincu pripada snagom njegova rođenja, za to se s pravom kaže, da mu je vlastito. Dakle slijedi, da grijeh, koji od Adama prelazi na sve, bivstvuje u svakom kao njemu vlastit.

To je također jasno iz Apostolovih riječi: »Kao što je po jednom čovjeku grijeh ušao na ovaj svijet, i po grijehu smrt . . . u kojem su svi sagriješili . . . kao što su po nepokornosti jednog čovjeka mnogi postali grješnici, tako i po pokornosti jednoga mnogi postaju pravednici« (Rim 5, 12 sl.).

No po pokornosti jednoga, koji je Krist, postajemo pravednici pravednošću, po kojoj uistinu jesmo i zovemo se pravedni. Jednako dakle po nepokornosti jednog, Adama, grješnici postaju svi grijehom, koji je svakomu njegov vlastiti. Treba stoga s katolicima držati i vjerovati, »da nitko iz dubine one provale ne može slobodnom voljom ustati, ako ga ne pridigne milost milosrdnoga Boga« (Coelestinus I. De gratia Dei »Indiculus« cap. 4; D B. 130).

»Zbog ovog pravila vjere i djeca, koja nikakva grijeha u sebi nijesu jošte mogla počiniti, zato se za oproštenje grijeha uistinu krste, da se u njima preporađanjem očisti ono, što su rađanjem primili« (Conc. Mil. 2. can. 2; D B. 102).

Ovo pak, što se rađanjem prima i preporađanjem čisti, jest istočni grijeh, koji stoji i u lišenju milosti i u krivnji (in reatu culpae), t. j. u dužnosti potpasti pod Božju srdžbu radi grijeha naravi, nekoć počinjenoga, a još neoproštenoga.

Jedno se i drugo uništuje po milosti Krista prema definiciji koncila trid. sj. V. kan. 5: »Ako tko poriče, da se po milosti Isusa Krista Gospodina našeg, koja se u krstu daje, oprašta krivnja istočnoga grijeha (reatus peccati orig.), ili također tvrdi, da se ne oprašta sve, što imade pravi i vlastiti značaj grijeha; nego kaže, da se on samo struže (»radi«) ili ne ubraja, n. j. i.« (D B. 792).

Iz definicije koncila trid. se zaključuje, da je krivnja istočnoga grijeha nešto drugo od nedostatka milosti. Inače naime ne bi bilo potrebno definirati, da se krivnja oprašta po milosti, nego bi bilo dovoljno reći, da se milost ulijeva po krštenju,

jer bi unošenje milosti i prestanak grijeha bilo u stvari jedno isto (protiv nauke sv. Tome).

Treba dodati, da krivnja istočnoga grijeha, u koliko je debitum, dužnost ili obveza primiti i podnijeti srdžbu Božju zbog Adamova grijeha, još uvijek stvarno traje u onima, koji još nijesu preporođeni, kao što je rečeno, *jer je Adamov grijeh, koliko je pripadao naravi ljudskoj, ostao neopozvan.*

Osim toga, ovaj debitum, koji je ostao iz onoga grijeha, jest razlog i uzrok lišenja milosti, kao što je neprozirno tijelo uzrok i razlog lišenja svijetla. Jedno i drugo dakle treba da ide u okvir istočnoga grijeha, koji se po milosti krsta posve uništuje.

Da je neoproštena Adamova krivnja ili Adamova volja, kojom je uvedeno lišenje milosti posvećujuće, formalni elemenat istočnoga grijeha, a samo lišenje materijalni dio, očito kažu, iz ovoga razloga: postavimo da milost, koju je Bog u Adamu dobrohotno dao čitavoj ljudskoj naravi, toj naravi Bog oduzme, i to bez obzira na ljudsku volju, koja bi se svojevoljno slobodno odvratila od Boga. U tom slučaju ne bi više moglo biti govora o lišenju nego samo o nemanju milosti, koje nemanje ne bi sačinjavalo nikakvoga grijeha, jer bi takvo nemanje postojalo i u čistoj naravi. Ono dakle, što određuje, da nemanje milosti bude lišenje (nedostatak), jest odnos prema slobodnoj volji, kojom je to lišenje uvedeno.

Napomena II. Različita pitanja u vezi s opstojnošću ~~sebe istočni grijeh?~~

Iznijet ćemo ovdje neka pitanja, čije će rješenje mnogo pridonijeti, da se bolje razumije voljnost u istočnom grijehu.

1. — Da je Adam prije grijeha imao djece, da li bi ona primila na sebe istočni grijeh?

Djeca, koju bi Adam rodio prije grijeha, rodila bi se bez svake sumnje u svetosti i pravednosti, koju Adam za rod ljudski još nije bio izgubio. Nikako se ne može reći, da bi ovu milost djeca kasnije iza Adamova grijeha izgubila. Milost naime, koju je netko u sebe primio, postaje svojina i vlastitost toga pojedinca. No vlastitu, svoju svetost nitko ne može izgubiti, osim po svome osobnom grijehu. Stoga ova djeca ne bi primila na sebe istočni grijeh. No i ako bi ova djeca bila rođena u milosti (n. pr. Kain i Abel da su rođeni prije

Adamova grijeha), ipak bi ona sama rodila u istočnom grijehu svoju djecu.

2. — **Koji se Adamov grijeh imao ubrajati potomcima?**

Ne može se ustvrditi, da je Adam počinio više grijeha. No da ih je i učinio, sigurno je, da bi samo jedan i to prvi prešao na potomke. Kad je Adam naime postao grješnik, više nije pretstavljao rod ljudski. Stoga se nijedan novi Adamov grijeh ne bi ubrajao potomcima. Nadalje, Adam je bio postavljen juridičkom glavom ljudske naravi baš, u koliko je pridignut u svrhunaravni red milosti. On je dakle bio naravna, fizička glava u redu naravi, a moralna i juridička samo u redu milosti. Iza prvoga grijeha taj se red nužno izvrnuo.

3. — **Da li bi se grijeh širio na potomke i onda, kad Adam ne bi bio jeo sa zabranjenoga drveta, nego bi počinio drugi kakav grijeh?**

Mnogi drže, da se u tom slučaju grijeh ne bi širio na potomke s razloga, što kažu, da Bog nije postavio nikakvoga drugog zakona Adamu, kao počelu i glavi roda ljudskoga, osim, da ne jede s drveta znanja dobra i zla: »koji god dan uzjedeš, smrću ćeš umrijeti« (Gen 2, 17), a iza grijeha kaže Gospodin: »Jer si poslušao glas svoje žene i jeo s drveta, s kojeg sam ti zabranio da ne jedeš, neka je prokleta zemlja u djelu tvome« (Gen 3, 17). A nije Bog rekao: »Jer si se uzoholio i htio biti kao bogovi znajući dobro i zlo«, a to je, čini se, i bio prvi Adamov grijeh. Dakle, kad Adam ne bi bio jeo sa zabranjenog drveta, nijedan drugi grijeh ne bi se bio ubrajao potomcima No mnogi drugi tvrde protivno, i to mnogo vjerojatnije. Tako je prenaime Adam primio početnu pravednost, da je, ako je sačuva, prenosi zajedno s naravi na potomke, a ako je izgubi, da je izgubi i za sebe i za potomke. No Adam bi po svakom teškom grijehu izgubio početnu pravednost. Dakle, kad Adam ne bi bio jeo sa zabranjenog drveta, a bio bi počinio drugi teški grijeh, taj bi grijeh vjerojatnije bio prenesen na potomke.
To je mišljenje i sv. Tome (57) i Suareza (58).

4. — **Da li bi se ljudi rađali u grijehu, kad bi bila sagriješila samo Eva?**

Općenito i istinito mišljenje (communis et vera sententia) to poriče. Grijeh je naime po jednom čovjeku ušao na ovaj svijet (Rim 5, 12). Kad bi stajalo protivno mišljenje, trebalo bi reći, da je grijeh ušao

+

+ Ovamo nota 57 i (58) sa str. 593.

po Evi, jer je ona prva sagriješila, ili barem, da je ušao po dvojici, Evi i Adamu, jer su oni oboje sagriješili. Razlog pak jest, što je Adam sam bio postavljen moralnom i juridičkom glavom čitave naravi, i stoga je samo njegov grijeh mogao biti grijeh naravi (59).

5. — Da nije Adam sagriješio, nego tko od njegovih potomaka, da li bi se djeca ovoga potomka rađala u grijehu?

Na to pitanje jesno odgovaraju oni, koji ne priznavaju, da je Adam bio moralna i juridička glava roda ljudskoga, nego drže, da je Adamov grijeh baš zato prešao na potomke, jer je bio prvi.
No protivno je mišljenje mnogo općenitije i vjerojatnije. Razlog je taj, što je samo Adam bio moralna i juridička glava roda ljudskoga. Dakle samo je Adam mogao izopačiti i iskvariti narav iskvarenjem, koje prelazi na svu narav.

Osim toga sv. oci često uče, da je Adam sebi i svome potomstvu izgubio početnu pravednost, a da nije sagriješio, bio bi je sačuvao sebi i svome potomstvu. No to ne bi bilo istina, kad bi tkogod drugi za svoje potomstvo mogao iskvariti narav.

Napomena III. Da li je za pojam istočnoga grijeha potreban ugovor između Boga i Adama?

1. Vidjeli smo, da se bit istočnoga grijeha sastoji u lišenju posvećujuće milosti, koje je svima nama voljno po neposlušnosti Adamovoj, kome je Bog, kao juridičkom predstavniku roda ljudskoga predao milost, da je prenosi na potomke. Nastaje pitanje, da li je Bog Adama samo odredio, da bude zastupnikom roda ljudskoga s obzirom na dijeljenje milosti (sententia decretistica), ili je potreban neki ugovor za to, da Adam uzmogne raditi u ime roda ljudskoga i da on na sebe preuzme takvu obvezu (conceptio foederalistica). Po ovom posljednjem mišljenju Bog je Adamu sa svoje strane obećao, da će milost dati i svima potomcima, ako on uščuva božansku zapovijed. Adam je sa svoje strane primio ovo obećanje u ime svih ljudi.
Ono mišljenje, koje sada drži najveći broj bogoslova, tvrdi, da je Bog auktoritativno svojom odlukom, dekretom ili zakonom postavio Adama zastupnikom s obzirom na dijeljenje milosti za sve potomke. Stariji bogoslovi pristajali su više uz federalističko mišljenje, a noviji uz dekretističko. Noviji bogoslovi naime kažu, da onaj ugovor nije bio ni potreban, a nije sam po sebi ni dostatan za to, da se protumači istočni grijeh.
Nije potreban. Za to naime, da nemanje milosti u Adamovim potomcima imade značaj voljnoga lišenja (privatio voluntaria), dosta je posebni pozitivni Božji

(57) In dist. 33 q 2. a. 2.
(58) De vitiis et pecc. d. 9 s. 3 n. 7.
(59) S. th. I—II. q. 81 a. 5 ad 2.

zakon (lex positiva peculiaris), po kojem Bog hoće, da su milost dužni imati svi Adamovi potomci, a samo dijeljenje učinio je zavisnim od uvjeta, da Adam obdržava Božju zapovijed. Za valjanost i snagu ovog zakona nije potrebno, da ga Adam prihvati. Bog naime može odrediti i izabrati svaki red, koji je u sebi moguć, i on sam može svojim pravom postaviti čovjeku neku obvezu, a da ne očekuje od čovjeka njegova pristanka, nego taj pristanak samo nalaže ili zahtijeva. Zato je i Bog, bez ikakvoga pitanja i privole Adamove mogao učiniti širenje zavisnim od Adamova postupka, jer se radi o svrhunaravnim dobrima, koja pojedincu ne pripadaju, a ne o naravnim, na koja svaki ima pravo po naravi.

Ovakav ugovor međutim sam za sebe ne bi bio ni dostatan, da protumači istočni grijeh. Bez onog naime pozitivnog dekreta, — da je milost za sve nužna, imade na potomke prenositi Adam — po samom ugovoru, da će Bog učiniti širenje milosti ovisnim od Adamova postupka, bilo bi uvjetno samo određenje, da potomci Adamovi imadu milost, dok iz samog takvog ugovora ne bi slijedilo, da potomci moraju imati milost. Dosljedno ne bi bilo grijeh, ako bi Adam taj uvjet zanemario, ne bi u potomcima postojala nikakova obveza posjedovati milost. Svojom nepokornošću izgubio bi Adam milost samo za sebe, a pomanjkanje milosti u potomcima ne bi bilo voljno voljom glave.

Bilješke: Teškoće protiv nauke, da lišenje milosti spada na bit istočnoga grijeha.

1. — Da čovjek, koji nije nikad imao milosti, jer nije ni kršten niti je probudio čin savršenoga kajanja, počini kakav smrtni grijeh, očito je, da bi njegov grijeh bio iste biti kao i osobni grijeh kojega drugog čovjeka. No u čovjeku, o kojem govorimo, sav razlog grijeha stoji u okretanju od Boga, a ne može stajati u lišenju milosti, jer nje nikad nije imao. Dakle lišenje milosti ne pripada ni na koji način na bit grijeha, nego se bit grijeha imade jedino svesti na ono trajno okretanje od Boga, koje je uvedeno grješnim činom.

O.: U sadanjem stanju naravi sva je ljudska narav pridignuta u svrhunaravni red. Pretpostavivši ovo uzdignuće svi ljudi treba da imadu posvećujuću milost, i dosljedno tomu nemanje milosti jest nemanje potrebne stvari ili pravo lišenje. Stoga bi i kod navedenoga čovjeka razlog grijeha bio u lišenju milosti. Ništa zato, što onaj čovjek nikad nije bio u milosti. Jer ako uistinu nikad nije bio, morao je biti u milosti, bez koje se je rodio zbog istočnoga grijeha. K naslovu istočnoga grijeha, zbog kojeg onaj čovjek nema milosti, dodan je sada novi naslov lišenja, t. j. osobni grijeh, koji je počinio. Uzmimo čovjeka, koji iza prvoga smrtnog grijeha počinja nove smrtne grijehe prije oproštenja prvoga. Po prvom smrtnom grijehu lišen je posvećujuće milosti, a ipak nitko ne će poreći, da oni novi grijesi poslije prvoga nose sa sobom lišenje milosti ili novi naslov za to lišenje.

2. — Ako se habitualni teški grijeh sastoji u lišenju posvećujuće milosti, svi bi smrtni grijesi bili jednake naravi, jer lišenje milosti ne može biti veće ili manje.

O.: Lišenje milosti jest materijalni elemenat habitualnoga grijeha, a formalni elemenat jest grješno odvraćanje od Boga. Budući da ovo grješno odvraćanje od Boga jest razno prema različitoj zloći čina, iz kojega izlazi, odakle se rađa raznovrsnost grijeha.

3. — Bit smrtnoga grijeha ista je sada, koja bi bila i u stanju čiste naravi. No u stanju čiste naravi smrtni grijeh ne bi sadržavao lišenje posvećujuće milosti.

Dakle ga ne sadržava ni sada. Dosljedno čini se, da treba reći, da bit grijeha sastoji u stanju dragovoljnoga odvraćanja od Boga, a lišenje je milosti samo neki učinak grijeha.

O.: Bit smrtnoga grijeha nije ista sada kao i u stanju čiste naravi. U stanju čiste naravi čovjek bi bio određen i usmjeren prema Bogu, svome naravnom cilju. U ovom pak sadanjem redu providnosti određen je on za Boga, kao za svoj svrhunaravni cilj. Dosljedno, sada smrtni grijeh odvraća od Boga, kao svrhunaravnoga cilja, dok bi u stanju čiste naravi odvraćao od Boga, kao naravnog cilja. Lišenje pak milosti jest isto, što i odvraćanje od Boga, svrhunaravnog cilja. Stoga je sada zbog različitosti stanja i različita narav grijeh.

4. — Lišenje milosti jest kazna za grijeh i njegov učinak. Bit grijeha ne može stoga biti u lišenju milosti.

O.: Lišenje milosti potječe od čovjeka i od Boga. U koliko je od čovjeka, imade značaj grijeha. Grijeh je naime lišenje, manjak potrebnoga reda i odnosa prema konačnom cilju. To lišenje uvedeno je ili nastalo je gibanjem ili činom volje, koja se obraća k stvorenju i napušta Stvoritelja. Lišenje, u koliko je od Boga, koji ne će više uzdržavati milosti, imade karakter kazne.

5. — Kad bi bit istočnog grijeha sastojala u lišenju posvećujuće milosti, slijedilo bi, da su svi teški grijesi iste vrsti i iste težine. A to ne stoji.

O.: Na bit istočnog grijeha ne spada samo jednostavni nestanak posvećujuće milosti, nego, kao što je već rečeno, obzir ili odnos prema aktualnom grijehu, iz kojeg se griješno stanje rodilo. Habitualni grijeh, kao što je već rečeno, imade od slobodnog griješnog čina i to, da postoji, i određenje, kakovoj vrsti pripada. Kao što su dakle aktualni, tako su i habitualni grijesi različiti vrstom i težinom.

Napomena IV. Dva obzira u aktualnom Adamovom grijehu.

Aktualni Adamov grijeh, kojim je prekršio Božju zapovijed, moramo promatrati u dvostrukom obziru. Moramo ga ponajprije promatrati kao čisto osobni grijeh, a zatim kao grijeh juridičke glave roda ljudskoga. Uzrok istočnog grijeha u nama (peccatum originale originatum) jest Adamov grijeh, ne koliko ga promatramo kao osobni njegov grijeh, nego u koliko je Adam tada bio juridička glava roda ljudskoga (peccatum originale originans).

Sinteza naučavanja o biti istočnoga grijeha.

Crkva nije do sada izričito definirala, u čemu stoji bit ili narav istočnoga grijeha. No ona je na koncilu tridentinskom utvrdila, da je Adam izgubio svetost i pravednost za sebe i za potomke, zatim, da je istočni grijeh pravi grijeh, koji je u svakom pojedincu vlastit i koji se širi rađanjem. Nadalje, da se u krstu uništava sve ono, što imade značaj grijeha, te konačno da požuda, koja iza krštenja ostaje, nema značaj krivnje (Sj. V; D B. 787—792). Iz osuđenih Bajevih propozicija (46, 47, 48, 49) očito je, da je istočni grijeh svakom

čovjeku voljan po vezi s onom voljom, koja ga je rodila (D B. 1046—1651). Iz koncila pak u Orangeu (D B. 175) kao i iz koncila trident. (D B. 795) jasno je, da na bit istočnoga grijeha spada lišenje ili nedostatak posvećujuće milosti.

Prema tome slijedi, da su krivovjerna ili neistinita sva ona tumačenja istočnoga grijeha, koja ili poriču, da na bit istočnoga grijeha spada lišenje posvećujuće milosti ili krivo tumače njegovu voljnost.

Imajući to pred očima, navest ćemo najprije kriva mišljenja obzirom na bit istočnoga grijeha, a onda ona, koja se slobodno naučavaju.

I. Zablude ili kriva mišljenja, koja se ne mogu naučavati.

To su:

1. — **Krivovjerna ili kriva mišljenja, koja iz biti istočnoga grijeha isključuju nedostatak ili lišenje posvećujuće milosti.**

Ovamo se ubrajaju:

a) Nauka manihejaca i priscilijanista, da je istočni grijeh sama materija, stvorena od zloga počela, dakle sama čovječja narav iznutra izopačena.

b) Nauka euhita i mesalijanaca, da je istočni grijeh đavao, koji je ušao u dijete, te se očituje u zlim mislima i pokretima požude, a ne uništava se krstom, nego se tjera askezom.

c) Nauka Flacija Ilirika, da je istočni grijeh sama iskvarena dječja duša, koja je iz slike Božje po naravi postala slika vražja.

d) Nauka Lutera i Kalvina, da je istočni grijeh u Adamovim potomcima zla i nesavladiva požuda, koja onemogućuje razum, da što dobra misli, a volju da što moralno dobro radi; nadalje, da je požuda po sebi zla, i formalno grješna, i stoga, da su i nepromišljeni njezini pokreti (motus omnino indeliberati) pravi grijeh; zatim, da istočni grijeh spada na ljudsku narav tako, da je ona iznutra iskvarena i neodrazljiva, te se stoga ni po krštenju ne uništuje; konačno, da je u krštenima požuda pravi grijeh, samo što se više ne ubraja, nego se zbog Kristovih zasluga prikriva.

e) Nauka Baja, Janzenija i Quesnela, da istočni grijeh sastoji u habitualnoj požudi, t. j. u sklonosti volje na zlo i u neurednoj osjetilnosti, koja je i u djeci, i koja je sama formalno grješna, kao što su grješni i njezini pokreti, makar su posve nepromišljeni, te da ljudska narav ostaje iskvarena, dok je ne obnovi i ne ozdravi milost.

f) N a u k a n e k i h s k o l a s t i k a (P e t r a L o m b a r d a, H e n r i k a o d G e n t a i dr.), da je istočni grijeh zla kakvoća prouzročena od Adama, t. j., da je Adamovo tijelo iza grijeha okaljano nekom bolesnom kakvoćom ili zarazom. Ova je zaraza bila ne samo u tijelu, nego i u sjemenu Adamovom. Stoga svi potomci, koji se rađaju iz Adamova sjemena, primaju u tijelu tu kakvoću. Iz tijela prelazi ova zaraza u času začetka na dušu. U koliko je ova zaraza na duši, zove se istočni grijeh. Ona pobuđuje u nama zle želje i požude.

g) N a u k a H e r m e s o v a, da istočni grijeh stoji u sklonosti i spremnosti na grijeh, no tako, da ona ipak nije formalno grješna i da se ne uništava krštenjem.

h) S ovog je gledišta barem donekle krivo i mišljenje de L u g a, T o l e t a, S a l m e r o n a i dr., koji uče, da pomanjkanje milosti u nekrštenom djetetu imade značaj učinka i kazne istočnog grijeha.

2. — **Kriva mišljenja s obzirom na tumačenja voljnosti istočnog grijeha.**

a) O r i g e n i o r i g e n i s t i, koji su učili, da je istočni grijeh osobni grijeh svakog pojedinca, koji da je njegova duša učinila prije, nego je združena s tijelom.

b) A l b e r t o P i g h i u s († 1542) i A m b r o z i j e C a t h a r i n u s O. P. († 1533), koji su učili, da je istočni grijeh formalno aktualni Adamov grijeh, koji se nama samo izvana ubraja, dok je lišenje milosti samo kazna istočnog grijeha.

II. S l o b o d n a k a t o l i č k a m i š l j e n j a.

Sva mišljenja, koja ćemo sada navesti, uče dvije osnovne stvari, da naime na bit istočnog grijeha spada pomanjkanje ili nedostatak posvećujuće milosti, i da nam je istočni grijeh voljan po našoj vezi s Adamom, glavom roda ljudskoga. Zbog toga ih je slobodno braniti i naučavati. No uspoređujući ih u njihovim osebujnostima s utvrđenim zasadama Crkve o biti istočnog grijeha, nijesu ona sva jednako vjerojatna i stoga jednako prihvaćena od bogoslova.

1. — **Mišljenja manje vjerojatna:**

a) M i š l j e n j e s v. T o m e, koji uči, da bit istočnoga grijeha stoji u lišenju početne pravednosti (in privatione iustitiae originalis) i to tako, da je formalni elemenat istočnog grijeha lišenje ili nedostatak posvećujuće milosti, a materijalni elemenat požuda. Da je lišenje milosti formalni elemenat istočnog grijeha, znači, da je to lišenje

voljno, t. j. da je ono nedostatak milosti, u koliko je ona svojevoljno odbačena Adamovom voljom.

U koliko mišljenje sv. Tome kaže, da istočni grijeh sastoji u habitualnom odvraćanju od Boga kao konačnog svrhunaravnog cilja, ili u lišenju posvećujuće milosti, koja je svojevoljno odbačena Adamovim prestupkom, jest gotovo zajednička među novijim bogoslovima. U koliko pak kaže, da je materijalni elemenat istočnog grijeha požuda, najveći dio bogoslova odbacuje, a drugi tumače tako, da je sv. Toma htio reći, da je požuda učinak istočnog grijeha, da ona izvire iz grijeha i na grijeh navodi.

b) M i š l j e n j a, k o j a d r ž e, d a j e b i t i s t o č n o g g r i j e h a s a m A d a m o v g r i j e h, u k o l i k o s e s m a t r a, d a j e n a m a v i r t u a l n o v o l j a n, i o d n a s p o č i n j e n:

α) Jedni uče, da se Adamovim potomcima pripisuje Adamov grijeh zato, jer je Bog predvidio, da bi svi ljudi, kad bi bili živjeli s Adamom, pitanje dijeljenja milosti povjerili Adamu. To je mišljenje posve krivo.

β) Drugi uče, da se Adamov grijeh nama pripisuje zato, jer je naša volja Božjim dekretom bila uključena Adamovoj volji (Theologi Wirceburgenses). I to je mišljenje posve krivo.

γ) Treći uče, da je istočni grijeh Adamov grijeh, u koliko se smatra, da je svaki pojedinac pristao na Adamov grijeh zato, jer je u Adamu bila sadržana, juridički zastupana i pretstavljena čitava ljudska narav, pa je tim samim Adamov grijeh bio grijeh sviju. Mišljenje se čini nevjerojatnim.

δ) Četvrti uče, da je istočni grijeh nama voljan samo zato, jer je Adam bio fizička glava roda ljudskoga. I to je mišljenje nevjerojatno.

2. — **Najvjerojatnija mišljenja.**

a) Jedni uče, da je formalni elemenat u istočnom grijehu neurednost sadržana u aktualnom Adamovom grijehu, koji je nekoć učinjen, a još nije oprošten, i koji još stoga postoji kao krivnja, a nama je voljan zbog veze s Adamom, kojeg je Bog postavio juridičkim ili moralnim zastupnikom roda ljudskoga, s obzirom na dijeljenje milosti. Za lišenje pak milosti kažu, da se ne može nazvati bit istočnog grijeha naprosto, nego da se to lišenje smije i mora nazivati materijalnim elementom biti istočnog grijeha. (Tako Beraza).

b) Drugi uče, da je bit istočnog grijeha samo lišenje posvećujuće milosti, koje nam je voljno zbog naše povezanosti s Adamom, koji je bio postavljen zastupnikom roda ljudskoga s obzirom na dijeljenje

milosti tako, da je njemu dana milost za čitavu ljudsku familiju s apsolutnom odredbom, da je moraju imati svi, a imala se dijeliti uvjetno, ovisno o njegovoj poslušnosti. (Tako Lercher). Više nam se sviđa ovo posljednje.

Prema tome bit i narav istočnoga grijeha u još nekrštenom djetetu jest nedostatak ili manjak posvećujuće milosti. Taj je nedostatak milosti djetetu grijeh, jer je ono član ljudske porodice, ~~djetetu grijeh, jer je ono član ljudske porodice,~~ koja je u Adamu podignuta u svrhunaravni red, a u svrhunaravnom redu ono, što formalno čini Božjeg prijatelja, jest posvećujuća milost. Jer pak pravi grijeh mora biti voljan, taj je nedosta-~~tak milosti kao grijeh voljan djetetu zbog njegove~~ tak milosti kao grijeh voljan djetetu zbog njegove veze s Adamom, koji je od Boga postavljen zastupnikom roda ljudskoga s obzirom na dijeljenje milosti.

Sv. Toma, De verit. q. 28. a. 6; Ib. q. 28 a. 1; I.—II. q. 81. a 5 ad 2; Belarmin, De amiss. grat. et statu pecc. l. 5. c. 7; Lepicier, De pecc. orig. a. 5. n. 4. p. 54; Suarez, De vitiis et pecc. d. 9. 3. n. 7; Struggl, De pecc. orig. q. 1. a. 2. n. 15; B. Beraza, De Deo elevante, 360—366; Lercher, II. 418. sl., Boyer, De Deo creante et elevante, 397 sl.; I. B. Kors, La justice primitive et le péché originel d'après Saint Thomas, Kain 1922; Parente, De creatione universali 217 sl.; A. Stolz, Anthropologia Theologica IV. s. 90. sl.

POGLAVLJE IV · O UMNOŽAVANJU ISTOČNOGA GRIJEHA

Istočni grijeh je specifično ili vrsno jedan grijeh te nikad nije u jednom čovjeku po biti ili po stupnju veći nego u drugom. To je posve razumljivo, jer je jedan isti Adamov prekršaj, njegova neposlušnost naime, razlog opstojnosti istočnoga grijeha u svakom čovjeku. U svakom pojedinom čovjeku bit će dakle vrsno jedan grijeh, onaj i onakav, kakav je po naravi bio Adamov grijeh, u kojem grijeh svakoga pojedinca imade svoj izvor.

No u koliko istočni grijeh prelazi na sve ljude, on se brojem (numerice) umnaža, i to toliko puta, koliko puta se rađaju ili dolaze na svijet Adamova djeca.

Vrsno jedinstvo i brojčano umnažanje istočnoga grijeha izričita je nauka Crkve. Tako trid. koncil (sj. 5. kan. 3) kaže za istočni grijeh, da je to »Adamov grijeh, koji je podrijetlom (origine) jedan, te je prenešen rasplođivanjem, a ne nasljedovanjem, u svakom pojedincu kao vlastiti...« (D B. 790)

U vezi s naukom o vrsnom jedinstvu, a brojčanom umnažanju istočnoga grijeha, rađa se pitanje o načinu, kako istočni grijeh prelazi na Adamove potomke.

§ ISTOČNI GRIJEH SE ŠIRI PO NARAVNOM ROĐENJU, A NE PO POŽUDI.

1. — **Protivnici.**

a) Svi oni, koji uče, da je istočni grijeh ili sama supstancija duše bitno, supstancijalno iskvarena, ili požuda, ili neka bolesna kakvoća, tvrde također, da se istočni grijeh od Adama na potomke širi požudom, koju roditelji osjećaju u času rađanja onako, kako se od roditelja na dijete prenose roditeljske mane i bolesti. Tako Jansenije (60), Hermes (61), Luter (62) i Kalvin (63).

b) Oni, koji s Pighijem i Catharinom uče, da istočni grijeh stoji u pripisivanju ili u vanjskom ubrajanju Adamova grijeha njegovim potomcima, dosljedno tome tvrde, da se istočni grijeh ne umnaža i ne širi rasplođivanjem ljudi, nego samo pripisivanjem ili ubrajanjem Adamova grijeha onima, koji potječu od njega.

c) Oni, koji uče, da ljudske duše nastaju rađanjem iz roditelja, tumače širenje istočnoga grijeha tako, što kažu, da iz iskvarene duše roditelja po grijehu izlazi iskvarena duša djeteta.

d) Leibnitz, Wolf i dr. uče, da su s Adamom stvorene sve duše. One su bivstvovale u Adamovu sjemenu, zatvorene u malena tjelešca. Te su duše zajedno s Adamom sagriješile.

e) Oni, koji kažu, da Bog stvara dušu i ulijeva je u tijelo, kad je ono već podosta organizirano. No to tijelo, jer potječe od Adama, imade ljagu te u sebi sadrži klicu grijeha. Duša, koju je Bog stvorio kao dobru, ušavši u tijelo, okaljano grijehom, i samo se okalja

(60) De statu naturae lapsae 1, 6.
(61) Dogm. s. 3. § 226.
(62) In Gen. 2, 18.
(63) Inst. 2, 1, 7.

nečistim grijehom, slično kao što cvijeće, premda je po naravi svojoj lijepo, ako se zasadi na smrdljivom mjestu, i samo primi nešto od smrdljivih mjesta.

2. — **Katolička nauka.**

a) *Tvrdnja, da se istočni grijeh uistinu prenosi na Adamove potomke rađanjem, definirana je nauka Crkve.*

16. *kartaški koncil* u kan. 2. veli: »... Zbog ovog naime pravila vjere djeca, koja u sebi nijesu još mogla počiniti nikakvoga grijeha, zato se za oproštenje grijeha uistinu krste, da se u njima preporađanjem očisti, što su *rođenjem primili*«. (D B. 102).

Koncil trid. uči: »Ako tko tvrdi, da se ovaj Adamov grijeh, koji je podrijetlom jedan te je prenešen rasplođivanjem (propagatione), a ne nasljedovanjem, u svima kao svakome vlastit, uništuje ili silama ljudske naravi ili drugim sredstvima osim zaslugom jednog posrednika Gospodina našega Isusa Krista ..., n. j. i.« (D B. 790).

b) *Tvrdnja, da se istočni grijeh prenosi samo rađanjem, ne pomišljajući na način, kako to biva, nauka je teološki sigurna* (theologice certa).

c) No pretpostavivši, da se istočni grijeh umnožava samo rađanjem, nastaje pitanje, u kojem smislu rađanje prenosi grijeh. T. j., koju ulogu ili zadaću kod širenja istočnoga grijeha imade rađanje. To se zacijelo ne može razumjeti tako, da je u tijelu neka bolesna kakvoća, koja bi fizički i stvarno zarazila dušu i okaljala je mrljom grijeha. Tijelo naime ne može biti ni nosilac formalnoga grijeha, niti uzrok, koji bi duši mogao utisnuti moralnu mrlju. Istočni grijeh se u toliko širi rađanjem, u koliko rađanje, koje je po prvotnoj Božjoj odredbi imalo biti sredstvo širenja nevine naravi, sada, iza Adamova grijeha, prenosi samo palu narav, okaljanu grijehom.

d) *Da se istočni grijeh ne prenosi požudom, nauka je teološki sigurna.*

3. — **Objašnjenje pojmova.**

a) Rađanje jest istjecanje jednoga živog počela od drugoga, sa sobom najuže povezanoga živog počela, kojem je istjecanju vlastito, da po njemu nastaje sličnost u naravi između onoga, koji izlazi, i počela, od kojega izlazi.

b) Rađanje je naravno i svrhunaravno.
Naravno rađanje jest ono, koje se zbiva spajanjem jednoga i drugoga spola. Svrhunaravno je ono, u kojem jedno naravno počelo bude naprosto (simpliciter) nadomješteno izvanrednim Božjim utjecajem. Kad kažemo, da naravno rađalačko počelo bude naprosto nadomješteno božanskim utjecajem, onda je to rađanje u svojoj biti, t. j. s obzirom na sam rađalački čin, svrhunaravno (generatio supernaturalis quoad entitatem, ratione actus generativi). Takvo je rađanje Kristovo od bl. Djevice Marije, gdje je utjecaj naravnoga rađalačkog počela, muža, posve, naprosto (simpliciter) nadomješten silom Duha Svetoga.
Od ovoga svrhunaravnog rađanja po biti treba razlikovati svrhunaravno rađanje samo s obzirom na način (g. supernaturalis quoad modum). To je onda, kad obadva naravna počela sudjeluju kod rađalačkog čina, ali Bog čudesnim načinom jednom ili obojici daje ili vraća snagu rađanja, koje više nema. Tako je na pr. sv. Ivan Krstitelj rođen od starih roditelja, kojima je vraćena rađalačka sposobnost.
c) Kad tvrdimo, da se istočni grijeh širi naravnim rođenjem, pomišljamo na naravno rođenje po biti tako, da se samo s onim rođenjem ne širi istočni grijeh, koje je svrhunaravno po biti.

Dokazi:

I. Istočni grijeh prenosi se rađanjem.

1. — Iz crkvenog učiteljstva.

Koncil trid. d. 4 kaže, da se djeca krste, »da preporađanjem očiste, što su rađanjem primila« (D B. 791).
U sj. VI. gl. 3: Kao što se ljudi, »da se ne rađaju rasplođeni iz sjemena Adamova, ne bi rodili nepravedni, budući da onim rasplođivanjem po njemu, dok bivaju začeti, primaju vlastitu nepravdu, tako se nikad ne bi opravdali, kad se ne bi preporađali u Kristu, jer im se zaslugom njegove muke daje onaj preporod, kojim postaju pravedni« (D B. 795).

2. — Sv. oci uče to na različite načine.

Tumačeći tekst sv. Pavla Rim 5, 12 sl., t. j. izlažući, kako je grijeh po jednom čovjeku mogao okaljati sve ljude, i kako treba tumačiti ono: »u kojem svi sagriješiše«, tvrde, da je između svih nas

i Adama potrebna neka veza, koja ne postoji na drugi način, nego uslijed toga, što svi od njega potječemo.

Tu istinu napose naglasuju u borbi protiv pelagijevaca.

Tako a) protiv tumačenja pelagijevaca, da riječi: »potomci griješe u Adamu« znače, da su oni okaljani grijehom, koji je primljen nasljedovanjem, oni spominju kao lozinku riječi sv. Augustina: »Ovaj (t. j. istočni grijeh) jest (grijeh) rasplođivanja, ne nasljedovanja«.

b) Stoga najviše naglasuju, da je »iz sjemena Adamova« grijeh na potomcima. Zato su gotovo isključivi razlog, što je Krist bio prost od istočnog grijeha, nalazili u tom, što je on bio začet bez muškog sjemena, premda je i on bio u Adamu »secundum corpulentam substantiam«.

Leo I. Veliki: »Kamo naime nije došlo prenošenje očeva sjemena, ondje se nije umiješala rđa grijeha« (Sermo 22, 3; R J. 2195).

Didim Aleks.: »Kad bi (Krist) iz spolnog saobraćaja bio primio tijelo, bio bi smatran i on podložan ovom grijehu, koji i svi iz Adama po nasljedstvu primaju« (Contra Manich. 8; R J. 1077).

c) Kad su pelagijevci dokazivali nemogućnost istočnoga grijeha time, što Bog neposredno stvara dušu, oci su pokazivali sklonost prema traducijanizmu samo zato, da učvrste katoličku nauku o istočnom grijehu. Stoga se iz priklanjanja prema traducijanizmu vidi, da im je sva težnja i nakana bila istaknuti, da se istočni grijeh prima i širi nasljedstvom, rasplođivanjem.

d) Kad su pelagijevci govorili, da je nedozvoljena uporaba ženidbe, ako se istočni grijeh širi rađanjem, tada sv. oci nijesu poricali, da se istočni grijeh širi rađanjem, nego su samo navodili razloge, zbog kojih je uporaba ženidbe dopuštena.

3. — **Teološki razlog.**

Bit se istočnog grijeha sastoji u nedostatku, u lišenju posvećujuće milosti, koje je potomcima voljno po nepokornosti Adama, kao zastupnika roda ljudskoga. Odatle slijedi, da je istočni grijeh u pojedinim ljudima u toliko, u koliko su članovi one porodice, koja potječe iz Adama. No netko postaje član porodice samo po naravnom rođenju. Zato, kad bi netko bio neposredno stvoren od Boga, ne bi pripadao Adamovoj obitelji. Slijedi dakle, da se istočni grijeh širi naravno rađanjem od Adama.

II. Istočni grijeh se ne širi požudom.

1. — Ovu tvrdnju postavljamo protiv Lutera, Kalvina i Jan-
senija, koji su učili, da se istočni grijeh širi po roditeljskoj požudi, kao što se tjelesne bolesti od roditelja prenose na dijete. Oni se oslanjaju na krivo načelo, da je požuda pravi grijeh. Povod ovakvom mišljenju mogla je dati kriva nauka nekih skolastika, koji su učili, da se pohotom požude, koju roditelji ćute u rađanju, tijelo djeteta začinje iskvareno i iznakaženo. Kad s takvim tijelom dođe u dodir stvorena duša, prima na sebe mrlju istočnoga grijeha.

2. — **Objašnjenje**

Da ispravno shvatimo katoličku nauku, moramo imati pred očima različito značenje požude.

a) Požuda, uzeta formalno (formaliter accepta), jest požuda, habi-
promatrana u sebi. Ona je aktualna i habitualna. I aktualna i
tualna nalazi se u onima, koji rađaju, a habitualna nalazi se u
rođenima.

b) Istočni grijeh širio bi se požudom, promatranom formalno, onda, kad bi sama požuda kao takva bila uzrok ili isključivo sredstvo, kojim se umnaža istočni grijeh.

c) Požuda u materijalnom smislu jest požuda, u koliko je povezana s drugom stvari, na pr. s rađalačkim činom.
Da se istočni grijeh širi požudom, promatranom materijalno, znači, da požuda kod širenja istočnoga grijeha imade neki udio, u koliko na
pr. požuda pokreće i prati rađalački čin, ili je znak, po kojem spo-
znajemo narav ljudsku, okaljanu istočnim grijehom.

d) U tezi tvrdimo, da požuda, shvaćena formalno, nije uzrok umnažanja istočnoga grijeha.
U kakvom je snošaju požuda, shvaćena materijalno, prema istočnom grijehu, navesti ćemo u napomeni.

Dokazi:

1. — Iz dokaza u prvom dijelu, da se istočni grijeh širi naravnim rađanjem, dosta jasno izlazi, da naravno rađanje isključuje drugo sredstvo, kojim se širi istočni grijeh. Dosljedno, da se požuda, kao formalno takva, ne može smatrati uzrokom i sredstvom širenja istočnoga grijeha.

2. — **Teološki razlozi.**

a) Za širenje istočnoga grijeha traži se i dostatno je ono rađanje, po kojem ljudi postaju članovi Adamove porodice, koju je Adam, kao njezin zastupnik, svojim postupkom lišio milosti. No takvo je baš svako i samo naravno rađanje, i to i u onom slučaju, kad kod rađanja ne bi bilo požude. Iza Adamova grijeha naime Bog je mogao ljudima ostaviti bilo sve mimonaravne darove, bilo baš samo slobodu od požude. Ali i u tom slučaju, kad požude ne bi bilo, postojao bi opet istočni grijeh, koji bi se na ljude prenosio naravnim rađanjem.

b) Požuda, uzeta formalno, dakle promatrana u sebi kao požuda, prenosila bi istočni grijeh u slučaju, kad bi ta požuda ili sama bila istočni grijeh ili bi istočni grijeh prouzrokovala ili bi bila nužno povezana sa širenjem ili umnažanjem istočnoga grijeha. No nije ni jedno ni drugo ni treće. Sama požuda ponajprije nije istočni grijeh, kako smo to već prije dokazali. Nadalje požuda svojom silom ili snagom ne unosi u dječju dušu istočnoga grijeha. To ne čini požuda roditelja, jer ona u roditeljima može zajedno opstojati s posvećujućom milosti. Ako dakle požuda po svojoj naravi ne isključuje prisutnost milosti u roditeljima, slijedi, da ta požuda roditelja po svojoj naravi ne unosi grijeh u djecu. Grijeh u dijete ne može unijeti ni habitualna požuda samoga djeteta. Habitualna naime požuda ili stanje požude nije drugo, nego naravni manjak, koji kako u Adamu tako i u djeci imade samo značaj kazne, koja sama nije grijeh, nego grijeh samo pretpostavlja.

Konačno ne može se reći, da je požuda nužna za to, da naravno rađanje umnožava istočni grijeh. Kad bi to stajalo, onda Adamova porodica ne bi izgubila milosti po Adamovoj nepokornosti, nego po nekom učinku te nepokornosti, i to po učinku, koji nije nužno povezan s Adamovom nepokornošću, budući da je požuda učinak, koji iz Adamova prestupka nije slijedio nužno, nego kao kazna po slobodnoj odluci Božjoj. No po nauci s v. P a v l a i čitave tradicije očito je, da smo mi izgubili milost i postali grješnici po Adamovu neposluhu.

3. — **U redu čiste naravi (in statu naturae purae) postojala bi požuda.**

No u tom redu ne bi bilo istočnoga grijeha. Slijedi dakle, da požuda ne može biti uzrok širenja istočnoga grijeha. Kad bismo to naime dopustili, slijedilo bi, da bi istočni grijeh morao biti svagdje, gdje je požuda.

4. — **Argumenat sv. Tome:** »Kad bi dva čovjeka, muž i žena, rođeni iz Adama, posebnom povlasticom Božjom rađali bez pohote, ipak bi grijeh prenosili na svoju djecu, jer bi djeca ovih roditelja uistinu bila djeca Adamova, te bi sagriješili u onom, u kome su svi sagriješili ..., niti bi se osobna milost najbližih roditelja na njih prenosila. Nije dakle požuda onih, koji rađaju, uzrok istočnoga grijeha« (De malo, q. 4 a. 6 ad 16; zatim: S. th. I.-II. q. 82 a. 4 ad 3).

5. — **Argumenat sv. Belarmina:**

»Kad bi pohota bila uzrok grijeha, onaj bi primao veći grijeh, koji bi bio začet s većom požudom. No to je očito krivo, jer je istočni grijeh u svim ljudima jednak« (De amiss. grat. et stat. pecc. 4, 12).

Napomene:

1. — **Ljudska narav podložna je istočnom grijehu, u koliko se širi ili rasplođuje očevim rađanjem.**

Grijeh (istočni) ušao je na svijet, kako uči apostol sv. Pavao (64), po jednom čovjeku, t. j. po Adamu, jer je samo on bio glava i pravni zastupnik roda ljudskoga s obzirom na dijeljenje milosti. Stoga se, kako uči sv. Toma, »istočni grijeh prima ne od majke, nego od oca« (S. th. I.—II. q. 81 a. 5).

Drugim riječima, aktivno rađanje, a ne pasivno začeće, jest ono, po čemu se na Adamove potomke prenosi pravna obveza i nužda primiti istočni grijeh. Stoga u odlukama crkvenog učiteljstva izraz »iz sjemena Adamova — ex semine Adae« imade veliku ulogu i značenje (65). Kad bi dakle tkogod bio po tijelu Adamov potomak, ali ne bi bio iz sjemena Adamova, on ne bi na sebe primio istočni grijeh. To vrijedi za Krista, koji je začet po Duhu Svetom i rođen od Marije Djevice. Zato Krist nije bio u Adamu po sjemenu (secundum seminalem rationem) nego samo po tjelesnoj supstanciji (secundum corpulentam substantiam). Stoga Krist nije aktivno primio od Adama ljudske naravi nego samo materijalno. Aktivno je tu narav primio od Duha Svetoga. I stoga Krist nije sagriješio u Adamu, u kojem je bio samo po materiji (66).

(64) Rim. 5, 12.
(65) Isp. Konc. trid. sj. 6. gl. 4. (D B. 796).
(66) Isp. S. th. III. p. q. 15. a. 1. ad 2.

Krist dakle ne samo zbog svoga hipostatskog sjedinjenja s Riječju, nego i snagom svoga začeća nije mogao imati istočnoga grijeha. Odatle također slijedi, da nijedan čovjek, koji bi doduše bio rođen od žene, koja potječe od Adama, ali bi bio začet od čovjeka, koji nije iz obitelji Adamove, nego je neposredno stvoren od Boga, ne bi imao istočnoga grijeha.

Odatle također slijedi, da Eva nije imala milost i početnu pravednost zavisno od Adama, jer ona nije od njega potekla naravnim rođenjem.

2. — O uzroku, koji širi istočni grijeh.

Istražujući uzrok širenja istočnoga grijeha, mogli bismo pomisliti samo na roditelje, koji rađaju, na požudu, s kojom se rađaju djeca, na Boga, koji stvara dušu, i na Adama, u kojem su svi sagriješili.

No od navedenih uzroka samo se Adam može smatrati pravim uzrokom širenja istočnoga grijeha.

a) Uzrok širenja nijesu roditelji, u koliko naprosto rađaju dijete.

Rađanje naime po svojoj naravi teži samo za tim, da se umnoži narav kao takva, a ne, ukoliko je pravedna ili nepravedna, okaljana grijehom. Rađanje je dakle u redu ćudorednosti indiferentno. U stanju čiste naravi (in statu naturae purae) bio bi učin ili termin rađanja dijete bez ikakove moralne pravednosti ili nepravednosti. U stanju početne pravednosti (in statu justitiae originalis) učin bi rađanja bilo dijete, moralno pravedno. U stanju pale naravi učin je rađanja dijete, moralno nepravedno. Činjenica dakle, da je u sadanjem redu učin rađanja dijete, moralno nepravedno, nema razloga u rađanju kao takvom, nego to slijedi per accidens, pripadno, slučajno, t. j. iz rađanja u ovom redu providnosti. No nitko nema dužnosti i obveze, da odustane od čina, iz kojega per accidens slijedi zlo, ako postoji srazmjerni razlog, zbog kojega se taj čin može pripustiti.

b) Uzrok istočnoga grijeha nije rađanje ni zato, što roditelji rađaju s požudom.

Kad bi naime požuda bila uzrok širenja istočnoga grijeha, slijedilo bi, da istočnoga grijeha ne bi bilo ondje, gdje ne bi bilo požude, i da bi nužno bio ondje, gdje bi bila požuda. No krivo je jedno i drugo. Jer u stanju čiste naravi postojala bi požuda kod rađanja djece, a ipak se djeca ne bi rađala ni s kakvim grijehom. U sadanjem

pak redu pale naravi ljudi se ne bi rađali nepravedni, kad se ne bi rađali od Adama. Zato kad bi Bog na pr. stvorio iz ničesa muža i ženu, njihova djeca ne bi primala istočni grijeh, makar kakva bila požuda, kojom bi bila začeta, i to s razloga, jer ni roditelji ni djeca ne bi pripadala Adamovoj porodici. Naprotiv, kad bi muž i žena, koji pripadaju Adamovoj obitelji, rađali djecu bez ikakve požude, ipak bi ta djeca primala na sebe istočni grijeh. Uzrok dakle širenja, prenošenja istočnoga grijeha nije požda, koju roditelji ćute kod začimanja djece, kako bi to htjeli Luter, Kalvin i Janzenije.

c) Uzrok širenja istočnoga grijeha nijesu ni djeca. Ona naime ne mogu istočnoga grijeha primati na sebe svojom osobnom voljom. Ne može se također reći, kao što smo vidjeli, da su na bilo koji način svojom vlastitom i osobnom voljom sagriješili u Adamu.

d) Uzrok istočnoga grijeha u djetetu nije ni Bog. Duša, u koliko je Bog stvara, u koliko dakle izlazi od Boga, jest u naravnom redu, i nema na njoj nikakvoga grijeha. Duša biva doduše odmah okaljana, čim je ulivena u tijelo, ali to okaljanosti nije razlog stvaranje, nego spoj s tijelom. Sjedinjenjem naime duše s tijelom, koje potječe od Adama, nastaje član ljudske obitelji, koji bi po odredbi Božjoj morao imati milost, jer je ljudska obitelj pridignuta u svrhunaravni red, a nema je zbog prestupa Adamova, koji je s obzirom na dijeljenje milosti bio juridička glava i zastupnik roda ljudskoga.

Osim toga po biti je protuslovno, da Bog bude uzrok grijeha. Netko naime može na dva načina biti uzrok svoga ili tuđega grijeha. Izravno, direktno, sklanjajući na grijeh svoju ili tuđu volju. Neizravno, indirektno, ne zapriječući grijeh, koji bi morao zapriječiti. Bog ne može ni na jedan od ovih načina biti uzrok grijeha. Ne može biti izravno. Svaki naime grijeh nastaje po odvraćanju od Boga i po priklanjau k stvorenju, kao svome cilju. No Bog sve svraća k sebi, kao konačnom cilju. Ne može neizravno. Premda naime Bog svojim stvorovima uskraćuje katkad uspješne pomoći, da svladaju napasti, čini to po načelima svoje beskonačne mudrosti i pravednosti, jer je on po biti mudrost i pravednost. Prema tim načelima naime Bog je dužan dati čovjeku pomoći, koje su uistinu dostatne i dovoljne, da se izbjegne grijeh (auxilia sufficientia), ali mu nije dužan dati drugih

jačih i moćnijih sredstava, za koja bi predvidio, da bi njihovom pomoći čovjek uistinu izbjegao grijeh (auxilia efficacia).

e) Uzrok istočnoga grijeha ne može biti ni ikoja druga fizička stvar kao takva. Razlog je u tome, što između stvari, čisto i samo fizičke, i moralnoga učinka nema nikakve veze. Stoga ne može biti, da bi se duša moralno iskvarila samo dodirom s tijelom, koje je podvrženo smrti, požudi i drugim strastima.

No mogao bi tkogod reći s Estijem (67): »Kad bi duša bila stvorena i ujedno ulivena u ranjeno ili ognjem okruženo tijelo, odmah bi ćutjela bol. Stoga slično i duša, kad biva ulivena u tijelo, koje je raspoloženo, disponirano za grijeh, odmah biva okaljana habitualnim grijehom«.

Na to odgovaramo, da je poredba loša. Premda je naime između fizičkog uzroka i fizičkog učinka prava veza, nije ipak takva veza između fizičke stvari kao takve i moralne zloće grijeha. Istina je, doduše, da se, kako kaže sv. Augustin (68), duša u tijelu, kao u iskvarenoj posudi, iskvari, no ne kvari se tako, da bi kakva zla kakvoća iz tijela prelazila na dušu, nego zato, što iz sjedinjenja duše s tijelom nastaje novi pojedinac naravi, koja je okaljana grijehom. Stoga kaže sv. Bel/armin: »Duša, naime u koliko se prije zamišlja stvorena od Boga, ništa nema s Adamom, i time (što je stvorena) nema dijela na njegovu grijehu, nego kad u tijelu, rođenom od Adama, počne stanovati i s istim tijelom činiti jedan supozit, tada prima istočni grijeh. Kaže se pak za tijelo, rođeno iz Adama, da je i prije animacije iskvarena posuda, jer mu snagom takvog rađanja pripada, da je podvrgnuto smrti i različitim strastima (i da prima dušu, koja nema milosti)« (De amiss. grat. 5, 15).

f) Slijedi dakle, da je jedini pravi uzrok širenja istočnoga grijeha Adamov grijeh, u kojem su svi sagriješili.

Grijeh naime nema i ne može imati drugoga uzroka osim volje, koja je otstupila od pravila ćudorednosti. Jedino naime vrelo voljnosti i slobode, iz kojega može izaći grijeh, jest slobodna moć, a to je jedino

(67) In 2 dist. 31 § 1.
(68) Contra Jul. 5, 4, 17; M L. 44, 794.

volja. No osim volje Adama, glave ljudske naravi, u kojem su svi sagriješili, ne možemo označiti druge volje, iz koje bi izlazio istočni grijeh. Slijedi dakle, da je jedini pravi uzrok umnažanja ovoga grijeha grijeh Adama, glave, u kojoj su svi sagriješili.

Grijeh dakle naravi, koji je nekoć učinio Adam, uzrok je istočnoga grijeha, kao što je osobni aktualni grijeh uzrok osobnoga habitualnog grijeha.

g) Kakav je uzrok Adamov grijeh u širenju istočnoga grijeha?

Adamov grijeh nije tvorni fizički uzrok, preko kojeg bi pojedini ljudi u svome začeću primali grijeh. Tvorni fizički uzrok je onaj, koji svojim fizičkim djelovanjem proizvodi učinak. Istočni grijeh, u koliko ga mi primamo, nema nikakvog fizičkoga tvornog uzroka. Razlog je u tome, što istočni grijeh stoji u nedostatku milosti. Adam dakle sa svojim grijehom neposlušnosti nije fizički nego moralni uzrok istočnoga grijeha u nama.

h) Rađanje nije uzrok prenošenja istočnoga grijeha, nego samo nužni uvjet (conditio sine qua non).

Spomenuli smo već, da rađanje nije uzrok širenja istočnoga grijeha. Rađanje naime nije po svojoj naravi određeno, da prenosi okaljanu ili nevinu narav. Stoga bi u stanju nevine naravi (in statu naturae innocentis) rađanjem bila prenošena narav, urešena darovima početne pravednosti, a u stanju čiste naravi bez ikakvih darova, no i bez ikakva grijeha.

Ako dakle rađanje po svome pojmu, po svojoj naravi, ne traži i nije nužno povezano, da prenosi ili nevinu ili okaljanu narav, slijedi, da mi u rađanju, kao takvom, ne možemo naći razloga prenošenja naravi, u koliko je grješna, a to upravo znači prenositi istočni grijeh.

No ipak se rađanje traži kao uvjet, bez kojega se istočni grijeh ne bi prenosio i širio. Iz samoga naime Adamova grješnog čina nastalo je to, da je sva ljudska narav lišena darova početne pravednosti, i dosljedno, da svi Adamovi sinovi moraju imati narav, koja je lišena tih darova. Da pak pojedinci zbiljski (actu), sada, dobivaju i imadu narav, zbiva se po rođenju. Dakle bez rađanja ne bi se mogao širiti istočni grijeh.

Stvar se može objasniti ovim primjerom. Da se voda odvede iz jednog mjesta na drugo, potreban je kanal. Dosljedno, kanal je

uzrok prenošenja, premještanja vode. Što se pak tim kanalom prenosi možda mutna, a ne čista voda, nije uzrok sam kanal, nego onaj, koji je tu vodu smutio u vrelu, iz kojega voda protječe. Kad se dakle voda u vrelu smuti, potreban je kanal, da se ta voda prenese, no što se prenosi mutna voda, u koliko je mutna, nije formalni razlog u kanalu nego drugdje. Slično možemo kazati i za istočni grijeh.

Uzrok dakle širenja istočnoga grijeha jest sam Adamov grijeh, a uvjet za njegovo širenje jest naravno rađanje.

3. — **U kakvu je snošaju požuda prema prenošenju ili umnažanju istočnoga grijeha?**

a) Vidjeli smo, da požuda, kao takva, t. j. promatrana formalno, nije uzrok prenošenja istočnoga grijeha.

b) N o o n a n i j e n i u v j e t z a t o p r e n o š e n j e. Kad bi naime ona bila i samo uvjet, slijedilo bi, da se grijeh ne bi prenosio, kad ne bi bilo požude. No to, kako smo vidjeli, nije istina, jer bi roditelji po Božjoj povlastici mogli biti oslobođeni i od aktualne i od habitualne požude, a ipak bi djecu rađali u grijehu. Osim toga, kao što milost ne donosi sa sobom nužno slobodu od požude, tako isto nedostatak ili lišenje milosti ne donosi sa sobom nužno gubitak slobode od požude i ostalih mimonaravnih darova.

c) O p s t o j n o s t p o ž u d e d o k a z u j e o p s t o j n o s t i s t o č n o g a g r i j e h a.

Postavljena je tvrdnja bez sumnje istinita. No ovaj se zaključak može stvoriti samo na temelju objavljene nauke, da je gubitak slobode od požude kaznena posljedica pragrijeha i istočnog grijeha. Sa stajališta čistoga razuma ne možemo iz opstojnosti čovječje požude stvoriti valjani zaključak o opstojnosti istočnoga grijeha, jer bi u naravnom stanju, kao što smo već spomenuli, postojala požuda, koja ne bi pretpostavljala grijeha, kao svoga uzroka. Požuda dakle nije ni uzrok, ni uvjet nego samo znak (signum) umnažanja istočnoga grijeha. Jer je naime ona u sadanjem redu kazna za grijeh, opravdano u sadanjem redu zaključujemo, da je požuda dokaz opstojnosti istočnoga grijeha.

S v. T o m a kaže: »Ako se za žestinu prilega odredi, da se zove uzrok istočnoga grijeha, to se ne kaže zbog sebe, nego, u koliko je

znak onoga, što je njezin uzrok; jer iz neurednosti sila izlazi neuredna naslada u prilegu, kao znak i učinak, koji pokazuje svoj uzrok (gubitak početne pravednosti) (In 2, dist. 31, q. 1 a. ad 3). Požuda onoga, koji rađa jest logični razlog za spoznaju, da je rađanje čin pale naravi, iz kojeg se širi istočni grijeh, kao što iz požude u rođenome (opravdano) zaključujemo, da je on primio grješnu narav.

d) *Premda požuda, uzeta u formalnom smislu, nije ni sam istočni grijeh, niti uzrok njegova širenja, ipak je materijalno isto roditi s požudom i roditi u paloj naravi. Konkretno dakle rađanje s požudom jest rađanje pale naravi.*

Sloga se jedno može staviti mjesto drugoga. Kao što dakle možemo reći, da je čovjek podvržen istočnom grijehu, jer se rađa iz pale naravi, tako možemo reći, da se čovjek rađa kao grješnik zato, što se rađa iz požude.

Požuda dakle, uzeta materijalno, nije drugo nego spolni saobraćaj, rađanje izopačeno, okaljano Adamovim grijehom. U tom smislu može se i mora reći, da je požuda sredstvo za širenje istočnoga grijeha. Tada naime ne tvrdimo ništa više nego, da se baštinjenje, primanje istočnog grijeha izvršuje, zbiva naravnim spolnim rađanjem. I jer se požuda u samom činu rađanja ne rađa osim iz spolne sveze, opravdano se također zaključuje, da se onaj, koji se čudesno začima bez spolnog saobraćaja (kao Krist Gospodin), rađa bez požude. Nije dakle podvržen istočnom grijehu, jer se samo po onom činu, kojim se probuđuje putena požuda, t. j. po bračnom prilegu, može širiti istočni grijeh. Opravdano se također iz odsutnosti neuredne spolne naslade odmah zaključuje, kako su to činili sv. oci, na slobodu od istočnoga grijeha.

Odsutnost požude naime (absentia concupiscentiae) znači isto, što i bez muževljeve snage (sine ope viri) ili bez zagrljaja muža (sine amplexu maritali).

Izričaji dakle sv. otaca i bogoslova, kojima se požuda označuje kao uzrok ili sredstvo prenošenja istočnog grijeha, istiniti su, dok se požuda poima i pomišlja konkretno, t. j. kao onaj čin rađanja, s kojim je požuda po naravi povezana.

4. — Mišljenje sv. Augustina o vezi između požude i umnažanja istočnog grijeha.

Oni, koji uče, da se istočni grijeh širi požudom, pozivaju se na sv. Augustina, koji da je također ustvrdio, da je uzrok širenja istočnog grijeha požuda.

Navode ove Augustinove riječi: »Sam onaj dopušteni i pošteni prileg ne može biti bez žara pohote. Iz ove požude tijela... kojegod se dijete rodi, vezano je istočnim grijehom« (De nupt. et conc. 1, 24, 27; R J. 1872; M L. 44, 429); zatim: »Ženidba — ... je hvalevrijedna, jer ne unosi ovo zlo (požudu) u ljude, nego ga nalazi; i tim zlom dobro se služi u nakani rađanja, premda oni, koji se rađaju, vuku odatle istočni grijeh« (Opus imperf. contra Jul. 2, 45; M L. 45, 1161).

U vezi s navedenim tekstom jedni (n. pr. Palmieri) hoće, da obrane sv. Augustina i drže, da sv. Augustin u navedenim i u sličnim tekstovima govori o požudi, promatranoj materijalno, t. j., da govori o samom naravnom rađanju u naravi, koja je pokvarena po grijehu. Drugi (Pesch, Pohle) drže, da sv. Augustin u ovoj stvari nije došao na čistac te navode ove njegove riječi: »Što je pak od ovog istina, radije hoću da se učim, nego da tvrdim, da se ne bi usudio učiti, što ne znam — quid autem horum sit verum, libertius disco, quam dico, ne audeam docere, quod nescio« (Contra Jul. 5, 4, 17; M L. 44, 794).

Sigurno je međutim, da su Petar Lombardo i drugi srednjevjekovni skolastici shvatili sv. Augustina tako, da on naginje mišljenju, da požuda vrši neku uzročnost kod širenja istočnoga grijeha. Potaknuti njegovim ugledom oni su požudi pridijevali veći udio kod širenja istočnog grijeha, nego ga ona uistinu imade.

Činjenica je također, da je sv. Augustin pristao uz teoriju traducijanizma, jer je držao, da se po toj teoriji lakše tumači, kako požuda iz roditelja prelazi na djecu.

Lercher, II. 428—432.; B. Beraza, De Deo elev., 366—375.; Pohle-Gierens, I. 475—478; Boyer, De Deo creante et elevante, 358 sl.; Chr. Pesch, III. 182 sl.; Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus Bd. 112, s. 170 sl.; A. Stolz, Manuale theologiae dogmaticae F. IV. s. 94; H. Mazzella, I. 445; Palmieri, De Deo creante 604 sl.; Scher, De universali propagatione originalis culpae (1895); Bartmann, Dogmatik 319.

POGLAVLJE V.: O UČINCIMA ILI O POSLJEDICAMA ISTOČNOGA GRIJEHA

Posljedice istočnoga grijeha u glavnom se podudaraju s učincima Adamova pragrijeha. No kazna je ipak u toliko nejednaka, što su praroditelji, jer su osobno sagriješili, zaslužili veću kaznu nego oni, koji nijesu učinili nikakvoga osobnog grijeha, nego su na sebe primili samo istočni grijeh. Praroditelji su naime počinili osobni teški grijeh, dok je istočni grijeh samo grijeh naravi, koji je stoga s obzirom na osobnu ubrojivost manji od najmanjega maloga grijeha. S v. T o m a kaže: »Među svim grijesima najmanji je istočni, zato, jer je najmanje voljan (minimum habet de voluntario). Nije naime voljom te osobe, nego samo voljom počela naravi (t. j. Adama). Aktualni naime grijeh, i maleni, voljan je voljom onoga, u kome jest, i stoga manja kazna pripada istočnom nego lahkom« (In sent. 2 dist. 33 q. 2 art. 1 ad 2).

Time u vezi nastaje pitanje, kako to, da istočni grijeh biva kažnjen vječnom osudom (gubitkom naime svrhunaravnoga blaženstva), a laki grijeh samo čistilištem? Na to odgovara F. S i l v i j e: »Što istočnom grijehu pripada vječna kazna, nije naprosto zbog njegove teškoće, nego iz naravi (ex conditione) grijeha i subjekta, jer onaj grijeh (svojom naravi) unosi lišenje pravednosti i milosti, a subjekat njegov, naime čovjek, nalazi se bez milosti, po kojoj jedino može nastati oproštenje kazne« (In S. th. I.-II. p. q. 87, a. 5).

Posljedice istočnoga grijeha jesu u ovom životu i na drugom svijetu. Razmotrit ćemo jedne i druge.

A) POSLJEDICE ISTOČNOGA GRIJEHA U OVOM ŽIVOTU (IN STATU VIAE)

Ne govorimo ovdje o kaznama, kojima je Bog udario samoga Adama zbog njegove nepokornosti, nego o kaznama, kojoj su podložni Adamovi potomci. S obzirom na posljedice istočnoga grijeha u ovom životu postavljamo tvrdnju:

V 67 § V KAZNA ISTOČNOGA GRIJEHA U OVOM ŽIVOTU SASTOJI U GUBITKU DAROVA, KOJI NIJESU PRIPADALI LJUDSKOJ NARAVI, T. J. POSVEĆUJUĆE MILOSTI I OSTALIH SVRHUNARAVNIH I MIMONARAVNIH DAROVA.

1. — **Protivnici.**

a) Pelagijevci, koji su poricali opstojnost istočnoga grijeha, poricali su dosljedno i njegove posljedice. Budući pak da nijesu mogli poricati mnoga zla u ovom životu, govorili su, da su ona, ne kazna za grijeh, nego posljedica naravi.
b) Racionalisti.

2. — **Objašnjenje pojmova.**

a) K a z n a (poena) uopće zove se lišenje nekoga dobra, spojenoga s ugodnošću (privatio boni delectabilis), koje čovjek zbog svoje krivnje trpi protiv naravne težnje.
K r i v n j a (culpa) donosi sa sobom kaznu te je ona dosljedno prije kazne. Krivnja je nešto voljno (habet rationem voluntarii), dok kazna nastupa protiv volje onoga, koji griješi. Teška krivnja (culpa gravis) jest slobodno odvraćanje od konačnog cilja ljudskog života. Kazna ruši, uništuje neko dobro, koje je vlastito grješniku i to protiv njegove volje. Krivnja dakle opire se dobru, za kojim čovjek kao nečim u sebi dobrim i poštenim (bonum honestum) mora težiti, a kazna se opire dobru, koje je skopčano s vlastitom ugodnošću (bonum delectabile). Jer se je dakle čovjek krivnjom opro onom dobru, koje je pošteno (bonum honestum), zato biva lišen ugodnoga dobra (bonum delectabile). Jer je slobodnom voljom htio grijeh, zato je protiv naravne težnje podvržen kazni.
b) Kazna se dijeli na kaznu u nepravom smislu (poena improprie dicta, concomitans), i na kaznu u pravom smislu (proprie dicta, illata vel inferenda).
α) K a z n a u n e p r a v o m s m i s l u jest kazna, koju krivnja donosi sa sobom mimo sudačke presude. To je više naravna posljedica grijeha (n. pr. iznakaženje duše zbog grijeha).
β) Kazna u pravom smislu (illata, vel inferenda) jest ona, koju krivnja donosi sa sobom po odredbi zakona ili suca.
c) K a z n a u p r a v o m s m i s l u j e s t:
α) l j e k o v i t a (m e d i c i n a l i s), koja je određena i usmjerena na to, da se popravi krivac ili također tko drugi.

616

III 840

U ovu vrstu kazne spadaju kazne sadašnjega zemaljskoga života, za koje u redu sadašnje providnosti nije ništa točno određeno. To jest, nije nedvojbeno, da će zbog neke krivnje ovdje nužno slijediti kazna, niti je težina kazne uvijek u omjeru prema veličini krivnje. Što više, događa se, da mnoge grješnike ovdje često ne zadesi kazna. Ove kazne Bog daje po svojim slobodnim odlukama, te se može više reći, da su djela Božjega milosrđa nego pravde.

β) Poena vindicativa određena je na to, da se uspostavi povrijeđeni red pravednosti. U ovu vrstu spadaju kazne budućeg života, koje će udariti Božja pravda, i koje će biti odmjerene u strogom omjeru prema težini i mnoštvu grijeha.

Kad govorimo o kaznama, koje izviru iz krivnje, onda u prvom redu i najviše pomišljamo na ove kazne, jer su te kazne odmjerene točno prema težini krivnje.

d) Nenužna dobra ljudske naravi (bona indebita). Dobra, koja ljudskoj naravi ne pripadaju, t. j. koja ne sastavljaju ni njezinu bit niti iz nje kao nužni zahtjevi izlaze, jesu svrhunaravna i mimonaravna dobra.

Svrhunaravno dobro jest, kao što je već objašnjeno, milost posvećujuća, kreposti i darovi Duha Svetoga. Mimonaravni su sloboda od neznanja, požude, smrti i nevolja života.

3. — **Katolička nauka.**

a) Koncil tridentinski definirao je članak vjere, u kojem se kaže, da je Adam izgubio svetost i pravednost ne samo sebi nego i nama (69).

b) Definirani je članak vjere, da je posljedica i kazna istočnoga grijeha lišenje besmrtnosti i nekih darova (neodređeno uzetih). (Isp. sabor u Orangeu 529) (D B. 174, 175).

Ovamo dva retka iz str. 617

Dokazi:

I. Prvi učinak istočnoga grijeha jest gubitak posvećujuće milosti.

1. — Nedvojbena je ponajprije činjenica, da je čovjek uistinu lišen posvećujuće milosti. On se naime rađa kao grješan i nepravedan. No onaj, koji je nepravednik, lišen je milosti, koja nije drugo nego pravednost.

(69) Sess. V, can. 2; D B. 789.

J.

c) Da je gubitak ostalih mimonaravnih darova kazna i posljedica istočnoga grijeha, jest teološki sigurno.

Očito je nadalje, da je taj nedostatak milosti posljedica Adamova pragrijeha (peccati originalis originantis), jer kad Adam ne bi bio sagriješio, ljudi bi bili začeti u posvećujućoj milosti.

2. — No nedostatak milosti posljedica je i istočnoga grijeha u nama (peccati originalis originati).

a) Budući da je istočni grijeh pravi grijeh, a svaki grijeh je vrijedan kazne, slijedi, da su svi, koji su okaljani istočnim grijehom, podložni, podvrgnuti obvezi kazne (reatus poenae). No kazna, koju je Bog postavio kao sankciju svoje zapovijedi, dane Adamu, bila je uz uzimanje drugih darova i uzimanje milosti. Slijedi dakle, da je oduzimanje milosti u pojedinim ljudima posljedica kazne istočnoga grijeha, koji nije drugo, nego Adamov grijeh, koji je prešao na sve ljude.

b) Usvojeno je načelo u Crkvi, da sva zla, koja su u ljude uvedena Adamovim grijehom, nijesu samo posljedica Adamova pragrijeha (p. o. originans), nego da su ona ujedno ili sam istočni grijeh (p. o. originatum) ili njegova posljedica. No nedostatak ili lišenje milosti, u koliko kaže odvraćanje Boga od čovjeka, nema značaj ili ne čini bit istočnog grijeha, jer bi se inače moralo reći, da je Bog začetnik grijeha, u koliko je formalno grijeh. Slijedi dakle, da je nedostatak milosti posljedica ili kazna istočnoga grijeha.

c) Mora postojati neki razlog, zašto se Bog pozitivno odvraća od čovjeka i uzima mu dostojanstvo djeteta i prijatelja Božjega. No drugi razlog ne može biti nego to, što se je čovjek, barem po naravi prije (natura prius), odvratio od Boga, ili drugim riječima, što se je okaljao onim, što čini bit istočnoga grijeha. Nedostatak milosti dakle, u koliko kaže odvraćanje Boga od čovjeka, imade svoj razlog u biti istočnoga grijeha, dakle je njegova posljedica.

Opaska.

1. — **Da je lišenje milosti kazna za grijeh, nije u protivnosti s naukom, da je lišenje milosti sam grijeh.** Lišenje, nedostatak milosti naime, jest grijeh, u koliko je odvraćanje čovjeka od Boga (aversio hominis a Deo) i odbacivanje milosti sa strane čovjeka. Kazna je opet, u koliko je odvraćanje Boga od čovjeka (aversio Dei ab homine) i oduzimanje milosti sa strane Božje. U lišenju, nedostatku milosti, u koliko je odvraćanje čovjeka od Boga, istočni grijeh kao takav. U lišenju milosti, u koliko je odvraćanje Boga od čovjeka i srdžba Božja, stoji kazna za grijeh, koja se očituje u oduzimanju posvećujuće milosti sa strane

Božje. U ovom posljednjem smislu treba razumjeti sv. Tomu, kad kaže: »Prikladna kazna istočnoga grijeha jest oduzimanje milosti i dosljedno božanskog gledanja« (De malo q. 5 ad 1). I opet: »Oduzimanje početne pravednosti imade značaj kazne« (S. th. I-I.—II. p. q. 85 a. 5).

2. — Razvitak i povezanost grijeha i kazne prema tome ovako treba shvatiti. Najprije čovjek napušta prijateljstvo Božje. Zatim Bog zamrzi čovjeka i dosljedno oduzima mu milost, a s milošću ulivene kreposti i darove te lišava čovjeka prava na sprhunaravno blaženstvo.

II. Drugi učinak istočnoga grijeha jest gubitak mimonaravnih darova.

Nema nikakve sumnje, da je svaki čovjek podvrgnut požudi (70), smrti (71), bolestima, neznanju i fizičkim zlima (72).
Da je to pak posljedica istočnoga grijeha, dokazujemo:

1. — Iz crkvenog učiteljstva.

Trident. sabor (sess. VI. can. 1) uči, da istočnim grijehom slobodna volja čovječja nije doduše uništena, ali je oslabljena. Nadalje, da je čovjek u duši i tijelu promijenjen na gore. Očito je dakle, da je čovjek zbog istočnog grijeha izgubio mimonaravna dobra.

2. — Iz Sv. Pisma i tradicije.

Sv. Pismo (73) i sv. oci govore o požudi, o smrti, trpljenjima i o sličnim zlima, kao o učincima istočnoga grijeha. Da je na pr. smrt posljedica istočnog grijeha, tvrdi apostol sv. Pavao: »Kao što po jednom čovjeku uđe na svijet grijeh i po njemu smrt, i tako prijeđe na sve ljude, jer su svi sagriješili« (Rim 5, 12).
No učinak krivnje zove se i jest kazna. Dakle požuda, smrt, nevolja i trpljenje jesu kazne istočnoga grijeha.

Sv. Toma, De malo q. 5 a. 1 ad 9; S. th. III. q. 1 a. 4; Sv. Augustin, De civit. Dei 12, 21; Lahousse, De Deo creante et elevante, 442. sl.; Diekamp-Hoffmann, II. 184; Beraza, De Deo elevante, 375. sl.; Bartmann, Dogmatik, 312. sl.; A. Stolz, Anthropologia theologica, 45; Parente, De creatione universali, 250. sl.; Chr. Pesch, III. 183; M. Mazzella, II. 451. Lercher, II. 432—434; Pohle-Gierens, I. 478 sl.

---

(70) Gen 3, 7.
(71) Gen 2, 17; 3, 19; Rim 5, 12.
(72) Gen 3, 16—19.
(73) Gen 3, 8—24; Rim 5, 12—21.

§ \ PO ISTOČNOM GRIJEHU NIJE ČOVJEK IZGUBIO NARAVNIH DAROVA I DOBARA. STOGA NEOPRAVDANO TVRDE LUTEROVCI I BAJEVCI, DA JE PO ISTOČNOM GRIJEHU UNIŠTENA SLOBODA VOLJE.

1. — **Objašnjenje.**

a) Naravna dobra jesu dobra, koja pripadaju ljudskoj naravi. Dobra dakle, koja ili sastavljaju ili čine bit čovječju, ili iz biti nužno izviru, ili ih bit zahtijeva i traži, jer bi inače njezine moći i sposobnosti bile uzaludne i suvišne.

b) Sloboda volje je dvostruka: sloboda od vanjske sile ili izvanjskog pritiska (libertas a coactione) i sloboda od unutarnje nužde ili pritiska (libertas a necessitate).

α) Vanjski pritisak postoji, kad čovjek bude izvana priječen, da ne izvrši ono, što bi želio, ili, kad bude siljen, da čini ono, što ne će. Volja, kao unutarnja duševna moć, ne može stajati neposredno pod uplivom nikakve vanjske sile.

β) Sloboda od unutarnjeg pritiska ili nužde (libertas a necessitate) znači, da subjekt, koji je tako slobodan, nije po svojoj naravi vezan, da djeluje na određeni način. Kad kažemo, da je volja slobodna od unutarnje sile, znači, da se ona sama odlučuje, i da samo do nje stoji, hoće li neko određeno djelo izvršiti ili ne.

γ) Sloboda ljudske volje uključuje u sebi oba momenta, t. j. slobodu od izvanjeg pritiska i unutarnje nužde. Volja je u sebi potpuno slobodna, t. j. po naravi indiferentna, ravnodušna, da nešto čini ili ne (libertas contradictionis sive exercitus), da čini ovo ili ono (libertas specificationis), da čini dobro i zlo (libertas contrarietatis).

Bilješka: Sloboda činiti ne samo dobro nego i zlo nije odlika nego manjak slobode volje. Čim volja imade slobodu nešto činiti ili ne činiti (libertas contradictionis), već je u njoj ostvarena potpuna sloboda. Ovaj naime, koji slobodno može htjeti i ne htjeti, već tim samim može i nešto drugo htjeti, što je onom protivno. Volja prema dobru uopće i prema svojoj sreći teži po naravi. I zato su njezini čini, koliko se radi o dobru uopće, po naravi određeni i nužni. Kad se govori, da je volja slobodna, tvrdi se to, da je volja indiferentna, ravnodušna, za sva ograničena dobra.

2. — **Protivnici.**

a) Reformatori 16. st. Luter, Kalvin, Viklef.

α) Po njima su darovi početne pravednosti nužno pripadali ljudskoj

naravi. Dosljedno narav je ljudska po istočnom grijehu u nutrinji, iznutra (intrinsece) iskvarena. β) Sloboda volje je uništena. γ) Čovjek, prepušten sam sebi, ne može učiniti nikakvo dobro djelo, nego samo radi zlo i nužno griješi. δ) Da čovjek učini dobro, potrebna je milost, koja ga fizički sili.

b) Bajevci i janzenisti učili su, da pali čovjek posjeduje slobodu od vanjske sile (libertas a coactione), a ne slobodu od unutarnje nužde (libertas a necessitate).

3. — **Katolička nauka:**

Trid. sabor (sj. VI. kan. 5): »Ako tko kaže, da je slobodna volja čovječja iza Adamova grijeha izgubljena i uništena, ili da je stvar samo o naslovu, što više, da je naslov bez stvari, konačno, da je utvara, koju je sotona unio u Crkvu, n. j. i.« (D B. 815).

Osuđena je ova zasada Jansenijeva: »Za zaslugu i grijeh (ad merendum et demerendum) u stanju pale naravi ne traži se u čovjeku sloboda od nužde, nego je dosta sloboda od sile (libertas a coactione)« (D B. 1094).

Dokazi:

I. Po istočnom grijehu nije čovjek izgubio naravnih dobara.

1. — Istočni grijeh jest na svakome čovjeku, ne u koliko je on ova pojedinačna osoba, nego u koliko je član Adamove porodice, koju je Bog obdario početnom pravednošću (milosti i mimonaravnim darovima). No pravedna kazna treba da bude strogo primjerena krivnji. Prema tome čovjek zbog istočnog grijeha ne može biti lišen dobara, koja pripadaju osobi kao takvoj, nego samo onih dobara, koja mu pripadaju po početnoj onoj Božjoj odredbi kao članu ljudske porodice. No naravna dobra pripadaju pojedinim ljudima, koliko ih promatramo u sebi, t. j. po individualnoj naravi, koju imadu pojedinci i koju bi oni imali i tada, kad ne bi izlazili od Adama, nego bi ih Bog neposredno iz ništa stvorio. Slijedi dakle, da čovjek zbog istočnog grijeha ne može biti lišen naravnih dobara. Zato kaže sv. Toma: »Ta kazna nije nego oduzimanje onog, što je prvom čovjeku na svrhunaravni način dano« (Sent. II. d. 31 q. 1.). Isto tako kaže on: »Opravdano je po nezahvalnosti oduzet (dar početne pravednosti). Odatle je nastalo, da je zbog grijeha prvog čovjeka ljudska narav,

koja je u njemu bila, ostavljena sebi samoj, da bivstvuje po naravi svojih počela (sec. conditionem suorum principiorum)«.

Bilješka: Na naravna čovječja dobra, koja su unutarnja i vanjska, spada i naravna Božja providnost, u koliko daje pomoći, koje su čovjeku moralno potrebne, da stekne dolično poznavanje naravne religije te da provodi pošteni život bez smrtnoga grijeha. Dakle zbog istočnoga grijeha nije izgubljeno pravo na ove naravne pomoći.

2. — Zbog osobnoga grijeha Bog ne običava oduzimati naravna dobra. No još je manje vjerojatno, da će Bog istočni grijeh kazniti oduzimanjem naravnih dobara u čitavom rodu ljudskom.

II. Istočnim grijehom nije napose uništena sloboda volje.

1. — Iz crkvenog učiteljstva.

a) Luterova tvrdnja, da je istočni grijeh palome čovjeku posve oduzeo slobodu ćudoredno djelovati, osuđena je izričito kao krivovjerje. Trid. sabor sj. 6. kan. 5: »Ako tko kaže, da je čovječja slobodna volja poslije Adamova grijeha izgubljena ili uništena, n. j. i.« (D B. 815).

b) Među 41 Luterovom zabludom, koje je osudio Leo X., 36. glasi: »Slobodna volja iza grijeha jest stvar samo naslova (res de solo titulo); i dok radi, što je do nje (quod in se est), smrtno griješi« (D B. 776).

2. — Iz Sv. Pisma:

U 5 Moj 30, 19 čitamo: »Za svjedoke prizivam danas nebo i zemlju, da sam stavio danas pred vas život i smrt, blagoslov i prokletstvo. Izberi dakle život, da živiš ti i sjeme tvoje«. Nadalje: Gen 4, 7: »Ako dobro činiš, primit ćeš plaću, ako li zlo, odmah će ti biti na vratima grijeh. Ali želja njegova da bude pod tobom, i ti da si mu gospodar«. — Mt 19, 17: »Ako hoćeš da uđeš u život, drži zapovijedi«. Iz navedenih je tekstova očito, da Sv. Pismo pretpostavlja, da u čovjeku i iza istočnog grijeha postoji potpuna unutarnja sloboda s obzirom na izbor ljudskih čina.

3. — Iz sv. otaca.

Grčki oci, kao na pr. sv. Bazilije (74) i sv. Ivan Damašć. (75), spominju često i rado αὐτεξούσιον (ἐξουσία = dopuštenje: vlast, moć, sila) τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως, kao i latinci liberum arbitrium.

Sv. Augustin: »Tko će pak od nas reći, da je grijehom prvoga čovjeka iščeznula slobodna volja u ljudskom rodu? Slobode je doduše nestalo po grijehu, no one, koja je bila u raju, (slobode) s besmrtnošću posjedovati potpunu pravednost... Slobodne volje naime nije u grješniku tako nestalo, da bi po njoj griješili« (Contr. duas ep. Pelag. 1, 2, 5; M L. 552). — Na drugom opet mjestu kaže: »Svatko u svojoj volji imade vlast izabrati ono, što je dobro i biti dobro drvo, ili izabrati, što je zlo i biti zlo drvo« (De actis cum Fel. manich 2, 4; M L. 42, 538).

Iz ovoga je očito, u kojem se smislu moraju razumjeti ove Augustinove riječi: »Čovjek služeći se zlo slobodnom voljom upropastio je i sebe i nju« (Enchir. 30; M L. 40, 246). Jasno je, da ne govori o naravnoj slobodi nego o rajskoj slobodi djece Božje, koja je svakako s istočnim grijehom propala.

Napomena: Janzenizam o zasluzi i o grijehu.

Janzenije nije samo učio, da je istočnim grijehom nestalo slobode volje, nego je tvrdio, da je za zaslugu i grijeh dovoljna sloboda od vanjske sile (libertas a coactione). 3. zasada Janzenijeva, koja je osuđena, glasi: »Za zaslugu i grijeh (ad merendum et demerendum) u stanju pale naravi ne traži se u čovjeku sloboda od nužde (libertas a necessitate), nego je dostatna sloboda od sile« (D. B. 1094). Dosljedno tomu članak je katoličke vjere, da je za potpuni pojam slobode potrebno ne samo, da je čovjek slobodan od vanjske sile, nego da ni iznutra, po naravi, nije određen ni na koje djelovanje, nego se posve samostalno može opredijeliti za ovo ili za ono djelovanje. Neistinitost Janzenijeve nauke pokazuje:

a) Sv. Pismo.

Ono naglašuje potpunu vlast naše volje nad njezinim činima, kao i to, da se ćudorednost naših čina oslanja na unutarnju slobodu našeg samoodređenja. Tako sv. Pavao kaže onomu, koji imade da bira između ženidbe i djevičanstva: »A koji je tvrdo odlučio u srcu svojem, ne pod silu, a ima vlast da izvrši svoju volju, i sve je odlučio u srcu svojem, da sačuva svoju djevicu, dobro čini« (1 Kor 7, 37).

Crk 31, 8 sl.: »Blažen čovjek, koji je nađen bez ljage, i koji nije otišao za blagom niti se je pouzdavao u novac i blago. Tko je taj, da ga

(74) In Is 1. 19.
(75) De fide orth. 2, 12.

pohvalimo; učinio je naime čudesne stvari u svome životu. Tko je u tome iskušan i nađen savršenim? Takav će biti dionik vječne slave; koji je mogao sagriješiti, a nije sagriješio; učiniti zlo, a nije učinio.«

b) S v. o c i. Neistinitost Janzenijeve nauke vidi se iz nauke sv. otaca. Uvjerenje o potpunoj slobodi čovječjoj, kao osnovnom uvjetu ćudoredne ubrojivosti, proniče sve mišljenje i pisanje sv. otaca. Tako s v. A u g u s t i n: »I nijesam činio, što mi se i neisporedivim osjećajem više sviđalo« (Conf. VIII. 8, 20.). I opet: »Razumnoj duši, koja je u čovjeku, dao je Bog slobodnu volju. Tako bi naime mogao imati zaslugu, ako smo dobri voljom, a ne nuždom. Budući dakle da je potrebno, da je (nešto) dobro ne nuždom nego voljom, trebalo je, da Bog duši dade slobodnu volju« (Conf. Fort. disp. 2. 15; M L. 42, 118).

P a l m i e r i, De Deo creante et elevante, s. 615 sl.; Enciklika L e o n a XIII. Libertas (10. VI. 1888.); S i m a r, Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl. s. 37 sl., P o h l e-G i e r e n s, I. 480 sl.; M a u s b a c h, Die Ethik des hl. Augustinus, Bd. II² s. 25 sl.; L a h o u s s e, De Deo creante et elevante, 450; D i e k a m p-H o f f m a n n, II. 185.

§ V SNAGOM SAMOGA ISTOČNOG GRIJEHA NIJE ČOVJEK POSTAO NI IZNUTRA (INTRINSECE) NI PO VANJSKIM OKOLNOSTIMA (EXTRINSECE) SLABIJI, DA IZVRŠI ĆUDOREDNO DOBRO DJELO, NEGO LI BI BIO U STANJU ČISTE NARAVI (IN STATU NATURAE PURAE).

1. — **Objašnjenje.**

a) Radi se o posljedicama istočnoga grijeha ne u Adamu nego u njegovim potomcima. Nadalje mi ispoređujemo čovjeka u stanju čiste naravi (homo purus) s čovjekom palim, no ne kakav je sada, nego kakav bi bio, da mu Bog nije vratio milosti, koju je grijehom izgubio. Nadalje kažemo, da čovjek nije postao slabiji snagom samoga istočnog grijeha, jer promatramo posljedice samo istočnoga grijeha, a ne osobnih grijeha, koji bi bez sumnje prema svojoj težini i mnogobrojnosti mogli i paloga čovjeka i čovjeka čiste naravi staviti u osobno mnogo gore stanje, nego li je današnje. — Ovdje konačno govorimo o snazi volje za naravno ćudoredno djelovanje, a ne o moćima uma za spoznaju istina naravnog reda, premda se i ovo pitanje imade riješiti po istim načelima i iz njih.

b) U pitanju, kakve je posljedice donio sa sobom istočni grijeh, držali su protestanti, — koji su učili, da su darovi u stanju prvotne pravednosti čovjeka po pravu pripadali, — da je ljudska narav po istočnom grijehu ne samo ranjena, nego da su joj ugrabljena bitna naravna svojstva te je u sebi, iznutra (intrinsece) iskvarena. U stvarima, koje spadaju na spasenje duše, isporedivali su čovjeka s kamenom ili kipom bez života, koji nema ni očiju, ni usta, ni srca ni drugih osjetila. Oni su napose s obzirom na ljudsku slobodu učili, da čovjek po sebi ne može ništa ćudoredno dobro činiti. Čovjeku je ostala samo sloboda u nećudorednim i, da tako kažemo, građanskim stvarima (libertas in civilibus non in spiritualibus). Na mjesto slobodne volje došla je požuda.

Ovo shvaćanje zabacio je trid. sabor, kao što smo već vidjeli (sj. 6, kan. 5; sj. 5, kan 53).

c) Janzenisti priznavali su neku vanjsku slobodu, ali su otklonili unutarnju i učili, kao protestanti, potpuno gospodstvo požude, prema kojoj je narav bespomoćna. I ova je nauka zabačena (76). Jednako su osuđene slične nauke Bajeve (76a) i Quesnellove (76b).

Pošto smo u prijašnjem paragrafu zabacili krivovjerna mišljenja luterovaca i janzenista i dr., treba sada da riješimo pitanje, koje se slobodno raspravlja među katoličkim bogoslovima; pitanje naime, da li je čovjek samom snagom istočnoga grijeha za vršenje moralnog dobra u naravnom redu postao slabiji, nego li bi to bio u stanju iste naravi.

2. — Izjave crkvenoga učiteljstva.

Prije nego navedemo mišljenja katoličkih bogoslova, navest ćemo različite izjave i definicije Crkve, da se u njihovu svijetlu uzmognu pojedina mišljenja razglobiti i ocijeniti.

a) 2. sabor u Orangeu, kan. 1: »Ako tko ne kaže, da po uvredi Adamova prekršaja nije sav čovjek, to jest, po tijelu i duši promijenjen na gore, nego vjeruje, da je, dok ostaje neozlijeđena sloboda duše, samo tijelo podvrgnuto raspadljivosti (corruptioni), (taj) prevaren Pelagijevom bludnjom, protivi se Pismu, koje govori: Duša, koja je sagriješila, sama će umrijeti« (Ez 10, 20).

(76) D B. 1094.
(76a) D B. 1025—1051.
(76b) D B. 1388—1390.

H (?va

b) Isti sabor, kan. 13: »Sloboda volje oslabljena u prvom čovjeku, ne može se popraviti, osim po milosti krštenja. ~~Koja~~ (sloboda volje), kad je izgubljena, ne može se vratiti osim po onom, koji ju je mogao dati.«

c) Nadalje, kan. 15: »Adam je promijenjen od onoga, što je oblikovao Bog; no na gore, po nepravednosti svojoj«.

J. d) Zatim kan. 25: »... Moramo propovijedati i vjerovati, da je po grijehu prvoga čovjeka slobodna volja tako savita i oslabljena (inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium), da nitko poslije ne može bilo Boga ljubiti, kako bi trebalo (sicut oportuit), niti u Boga vjerovati, niti zbog Boga dobro činiti, ako ga prije ne preteče milost Božjega milosrđa«.

e) Trid. sabor, sj. 5. kan. 1: »Ako tko ne ispovijeda, ... da je sav Adam po onoj uvredi prestupka po tijelu i duši promijenjen na gore, n. j. i.« (DB.788).

f) Trid. sabor, sj. 6. gl. 1. izjavljuje: »da je čovjek po istočnom grijehu tako postao sluga grijeha ... da se ne samo pogani snagom naravi nego ni Židovi slovom zakona Mojsijeva nijesu mogli osloboditi od grijeha ... premda u njima slobodna volja nije ni najmanje bila uništena, iako je u svojim silama oslabljena i savita (viribus licet attenuatum et inclinatum)«.

g) Konačno treba pred očima držati načelo, koje je općenito prihvaćeno u školama: »Čovjek je po istočnom grijehu lišen dobrohotnih darova, a ranjen u naravnim (dobrima) — homo per Adae peccatum spoliatus fuit gratuitis et vulneratus in naturalibus«.

3. — Mišljenje katoličkih bogoslova.

a) Mišljenje sv. Tome i najvećega dijela novijih bogoslova jest ovo:

U čovječjoj naravi treba razlikovati trostruko dobro: α) samu narav i vlastitosti, koje iz nje izviru; β) sklonost naravi prema kreposti, t. j. sklonost za vršenje dobra i izbjegavanje zla i γ) dar početne pravednosti, koju je Bog u prvom čovjeku darovao čitavoj ljudskoj obitelji.

Po istočnom grijehu prvo dobro nije ni uništeno ni oslabljeno. Treće je posvema uništeno, a drugo, sklonost prema kreposti, nije posve uništeno, ali je umanjeno.

Način, kako je i u koliko umanjena sklonost prema kreposti, sv. *Toma* tumači ovako:

Prvotna pravednost u prvom je redu sastojala u tome, što je razum bio usmjeren, upravljen prema Bogu po daru milosti i ljubavi, što je teženje bilo podložno razumu po daru neozljeđenosti (donum integritatis, sloboda od požude) te što je tijelo bilo podložno duši po daru besmrtnosti i slobodi od trpljenja (immortalitas et impassibilitas). Iz ovog sklada ljudskih moći izlazila je težnja prema kreposti. Čovjek je sagriješio i izgubio početnu pravednost. No izgubivši nju sve su sile čovječje naravi izgubile onu povezanost, snošaj i red, u kojem su prije, povezane među sobom, bile usmjerene prema kreposti. Ovaj nestanak reda, ovo poremećenje, zove se *ranjenost naravi* (vulneratio naturae).

Budući da su četiri osnovne moći duše, koje mogu biti subjekt kreposti, rane su naravi prema sv. Tomi četiri. *Rana razuma* (vulnus ignorantiae) stoji u tome, što razum više ne teži savršeno za spoznajom istine. *Volja je ranjena* (malitia voluntatis), zato i u toliko, što ne teži više savršeno za dobrim. *Gnjevna* moć je ranjena u toliko, što izbjegava teškoće (vulnus infirmitatis), a *moć teženja* zato, što ne teži za ugodnim onako, kako to traži razum (vulnus concupiscentiae). Ako još dodamo, da je nestalo podložnosti tijela duši, odakle nastaju nevolje, bolovi i smrt, onda smo nabrojili sve rane, koje su istočnim grijehom zadane našoj naravi. Opravdano se stoga može reći, da je čovjek ranjen na duši i tijelu. Početna naime pravednost unosila je u sve ljudske sile i težnje potpuni sklad i jedinstvo tako, da je sve djelovanje pronicala i vodila zapovijed razuma. Po istočnom grijehu nestalo je onoga jedinstva, te je tako tim samim nastala u naravi rana. Ta dakle rana formalno sastoji u nedostatku, pomanjkanju jedinstva među različitim težnjama naravi, koje se često odnose na posve protivne predmete.

Ova nesloga i opreka među različitim težnjama naravi bila bi postojala također u čovjeku u čistom naravnom redu (in homine puro). No tamo ne bi imala značaj rane, i to stoga, što kod takvoga čovjeka ne bi uopće nikad bilo postojalo jedinstvo i povezanost sila. Stoga kad kažemo, da je čovjek istočnim grijehom ranjen, nužno pomišljamo, da je ranjen u odnosu prema jedinstvu i skladu, koji je vladao u naravi po početnoj milosti.

S istog se razloga za palog čovjeka kaže, da je svučen (nudatus), jer je prije toga bio obučen odijelom pravednosti, a za čovjeka u stanju

čiste naravi (homo purus), premda bi bio gol, ne bi se kazalo, da je svučen (nudatus), jer nikad ne bi ni imao odijela.

Za čovjeka se dakle može reći, da je po grijehu ranjen u naravnim darovima (vulneratus in naturalibus), no ne u tom smislu, kao da bi pravednost, koju je grijehom izgubio, bila čovjeku naravna, ili nešto, što njegovoj naravi pripada, nego zato, što su se nakon gubitka svrhunaravne pravednosti naravni nedostaci (naturales defectus), koje je početna pravednost obuzdavala i potiskivala, sami od sebe rodili u onim naravnim moćima, pa se tako sada ti nedostaci zovu r a n e n a r a v i.

Stoga se zbog oduzimanja početne pravednosti može uistinu reći, da je čovjek lišen svrhunaravnih »dobrohotnih« darova, a ranjen u naravnim (s p o l i a t u s g r a t u i t i s e t v u l n e r a t u s i n n a t u r a l i b u s).

Oduzimanje darova početne pravednosti jest dakle ranjenost naravi, ali ne naravi, promatrane i uzete ontološki ili u sebi, nego historijski, promatrane naime u stanju, dok je bila u početnoj pravednosti. Stoga i izraz »lišen svrhunaravnih darova, a ranjen u naravnim« ne znači dvostruko djelovanje: jedno naime na svrhunaravnim, dobrovoljno darovanim darovima Božjim, a drugo na naravnim darovima. To je jedno djelovanje, promatrano u dvostrukom obziru ili vidu. Čovjeku su naime uzeti samo dobrohotni mimonaravni darovi, a tim samim postao je čovjek podvrgnut svojim naravnim manjcima i nedostacima, koji se zovu rane naravi.

P i t a s e, u k o j e m s e s m i s l u n a p o s e z a s l o b o d u v o l j e k a ž e, d a j e o s l a b l j e n a, n a k l o n j e n a p r e m a z l u (liberum arbitrium attenuatum, infirmatum, inclinatum), pače izgubljena i razrušena (amissum et destructum), kako to katkada kažu sabori i sv. oci.

To se ne smije tako razumjeti, da je istočnim grijehom nestalo u čovjeku same naravne sposobnosti slobodnoga izbora. S v. A u g u s t i n kaže: »Tko će od nas reći, da je grijehom prvoga čovjeka nestalo iz ljudskoga roda slobodne volje? Po grijehu je doduše nestalo slobode, no one, koja je bila u raju, (slobode) posjedovati s besmrtnošću potpunu pravednost. Slobodna volja naime nije u grješniku tako nestala, da bi po njoj (t j. njezinom snagom) svi griješili, a ponajjače oni, koji s nasladom griješe i s ljubavlju prema grijehu, ono im se sviđa, što im se hoće (C. duas epist. pelag. 1, 2. 5; M L. 44, 552; R J. 118, 8).

1883.

Slobodna volja dakle nestala je ili uništena je s obzirom na ona svojstva, koja je po Božjoj dobrohotnosti imala prije grijeha. No nije uništena s obzirom na snagu izbora i odluke, koja joj pripada po samoj naravi. Propala je, uništena je naime sloboda ili oslobođenje od veriga habitualnog grijeha, sloboda od ropstva đavolskoga, sloboda od dražila požude, sloboda od nužde popustiti grješnim napastima, sloboda, da možemo spasonosno raditi, sloboda, da možemo steći život vječni, jednom riječi nestalo je slobode djece Božje. No nije nestalo slobode, koja čovjeku pripada kao čovjeku, a koja stoji u moći slobodno se odrediti za neko djelovanje ili protiv njega.

Dosljedno, kad se kaže, da je slobodna volja oslabljena, ili umanjena, isporeduje se ona sa slobodnom voljom, kakva je ona de facto bila prije grijeha u stanju početne pravednosti, a ne sa slobodnom voljom, kakva bi bila u stanju čiste naravi. Stoga slobodna volja paloga čovjeka umanjena je u toliko, u koliko su joj oduzeti spremnost i raspoloženje, koji su sklanjali na dobro. Ona nije drukčije oslabljena, osim u toliko, u koliko je lišena jedrine, snage i zdravlja, koje je od početka posjedovala. Nije na drugi način sagnuta, osim u koliko gubitkom dara nepovrijeđenosti pokreti požude mame k onome, što je zemaljsko, ugodno i slatko.

Sabori u Orangeu i Tridentu u toliko kažu za čovjeka, da je po tijelu i duši promijenjen na gore (secundum corpus et animam in deterius commutatus), u koliko je istočnim grijehom čovjek ne samo izgubio posvećujuću milost i ostale ulivene darove, koji su usavršavali dušu, nego također neozljeđenost (integritas), besmrtnost, slobodu (immunitas) od nevolja i bijeda ovog života, koje nas sa sviju strana biju. Isporeduju se dakle s jedne strane pali čovjek, a s druge strane čovjek sa svim svrhunaravnim i mimonaravnim darovima, kakav je bio u rajskom stanju, a ne čovjek, kakav bi bio stvoren u stanju čiste naravi.

Pogoršanje ili iskvarenje naravi jest dakle relativno, a ne apsolutno. Adam je »promijenjen na gore« u odnosu prema prijašnjem svrhunaravnom stanju, a nije promijenjen na gore u sebi, u svome naravnom sastavu.

Iz ovoga i svega jasno, kako je sklonost naravi prema kreposti umanjena.

To umanjenje uopće može nastati samo na dva načina: ili oduzimanjem neke savršenosti ili postavljanjem neke zapreke. Sklonost

ljudske naravi prema kreposti umanjena je istočnim grijehom na taj način, što je čovjeku oduzeta početna pravednost. Jer su naime po grijehu izgubljeni darovi te pravednosti, javljaju se u naravnim moćima mnogi neuredni pokreti, koji su prije po onim darovima bili priječeni i obuzdavani. Ti pokreti jesu sklonost na zlo i dosljedno u njima stoji umanjenje sklonosti prema kreposti.

Velimo, da navedeni neuredni pokreti čine samo umanjenje sklonosti prema kreposti, jer se sklonost ljudske naravi prema kreposti potpuno ne može uništiti. Sklonost naime prema kreposti pripada čovjeku tim samim, što je on razumna narav, kojoj pripada to, da radi po razumu. A raditi po razumu znači isto, što raditi po kreposti. Budući dakle da čovjek unatoč svih grijeha nikad ne prestaje biti razumna narav, nemoguće je, da sklonost prema kreposti bude posve uništena. Prema tome sklonost prema kreposti umanjena je istočnim grijehom, i to ne izravno (directe) nego neizravno, time, što je uklonjena početna pravednost, koja je u čovječjim moćima priječila svaku sklonost prema zlu, koja bi izlazila iz moći spontano, sama od sebe. Prema tome pali čovjek jest za dobro ćudoredno djelovanje mnogo slabiji, nego li je bio čovjek u stanju početne pravednosti. Ali ako se pali čovjek isporedi s čovjekom, stvorenim samo s naravnim moćima, tada je među njima onakav odnošaj, kakav je između svučenoga i gologa čovjeka (nudatus et nudus). Prvi je svučen, lišen odijela pravednosti, a drugi toga odijela nikad nije imao. U jednom i drugom jednake su moralne sile, jednako neznanje i slabost. Prema tome moralna slabost i nemoć pale naravi, u koliko je posljedica istočnoga grijeha, nije nastala tako, da bi čovjek primio u sebe neku zlu kakvoću, niti tako, da bi bio lišen kakve naravne savršenosti, nego samo tako i zato, što mu je oduzeta početna pravednost. Stoga je čovjek snagom istočnoga grijeha tako na duši i tijelu promijenjen na gore, da su ipak njegova naravna svojstva i darovi ostali potpuni i neozlijeđeni.

b) Mišljenje o unutarnjem oslabljenju naravnih sila.

Postoji mišljenje, koje drži, da se bijedno stanje, u kojem se rod ljudski nalazi iza grijeha, ne može dovoljno istumačiti samo time, što su oduzeti svrhunaravni i mimonaravni darovi. Dosljedno, bogoslovi, koji zastupaju ovo mišljenje, drže, da je ljudska narav po istočnom grijehu ranjena u sebi, iznutra (ontologice, intrinsece). Ta rana sastoji ili u nekoj bolesnoj kakvoći ili u nečem drugom, što je naravne

sile iznutra (intrinsece) umanjilo. Dosljedno, čovjek je snagom istočnoga grijeha postao u sebi, iznutra slabiji za ćudoredno djelovanje, nego li bi bio onda, da ga je Bog stvorio i ostavio samo s njegovim naravnim moćima i sposobnostima.

Dosljedno, kad ljudsku narav, palu po grijehu, Krist ne bi svojim zaslugama bio natrag pridigao i obdario je milostima, stanje bi paloga čovjeka bilo mnogo gore, nego stanje onog čovjeka, kojega bi Bog mogao stvoriti u stanju čiste naravi. — Tako su učili neki stari skolastici.

c) Mišljenje o vanjskom oslabljenju naravnih sila. Neki bogoslovi, kao na pr. Billuart, zatim t. zv. würzburški bogoslovi, nadalje Pesch i dr. dopuštaju, da unutarnje sile paloga čovjeka za ćudoredno djelovanje nijesu u sebi (intrinsece) slabije, nego li bi bile unutarnje sile čovjeka u stanju čiste naravi, ali kažu, da su sile paloga čovjeka izvana (extrinsece) slabije. Ovo pak izvanjsko oslabljenje stoji s jedne strane u tomu, što su vanjske zapreke za ćudoredno djelovanje palog čovjeka veće, nego li bi bile kod čovjeka u stanju čiste naravi, a s druge strane, što su Božje pomoći za svladavanje teškoća slabije i manje, nego li bi bile u čistoj naravi. Pali čovjek naime jest pod vlašću grijeha, i stoga će ga đavao češće i strašnije napastovati na zlo, a Bog, koji je zbog grijeha razljućen, dat će mu manju zaštitu, nego li bi je imao čovjek u stanju čiste naravi.

4. — **Mišljenje sv. Tome, da ljudske sile nijesu po istočnom grijehu ni iznutra ni izvana oslabljene, jest vjerojatnije.**

Mišljenje, da ljudske sile nijesu zbog istočnog grijeha ni iznutra ni izvana oslabljene, i da stoga zbog grijeha ljudska narav nije ozlijeđena u dobrima, koja ljudskoj naravi pripadaju, jest među bogoslovima općenitije i vjerojatnije (communior et probabilior). Donijet ćemo za nj dokaze.

I. Snagom samoga istočnog grijeha čovjek nije iznutra, u sebi slabiji.

Za postavljenu tvrdnju iznosimo ove dokaze:

1. — **Ne može se označiti nijedan razboriti razlog, zbog kojeg bi se moralo reći, da su zbog istočnoga grijeha čovječje sile iznutra oslabljene.**

a) Takav razlog ne može biti Adamov osobni grijeh. Taj grijeh naime sastoji u jednom činu nepokornosti. No taj jedan grijeh nije mogao ostaviti ni u volji ni u teženju nikakve trajne zle sklonosti na grijeh ni u samom Adamu, a još manje u njegovim potomcima. — b) Ni oduzimanje nenužnih darova (ablatio donorum indebitorum) ne čini po sebi naravnih sila gorima, slabijima, jednako kao što snabdijevanje tim darovima ne čini veće naravne savršenosti. — c) Bog sam nije zbog istočnoga grijeha oduzeo čovjeku nikakva naravna dobra. Bog naime ne običava oduzeti dobra naravnoga reda ni zbog osobnoga grijeha. Stoga je još manje vjerojatnije, da je Bog istočni grijeh kaznio na čitavom rodu ljudskom tako, da ga je lišio nekih naravnih dobara. Nadalje nije jasno, koja bi unutarnja dobra zbog grijeha mogla biti umanjena. Ni supstancija duše naime ni razum ni volja ni ikoja druga naravna moć ne može biti u sebi umanjena ili oslabljena, jer su u sebi nedjeljive. Ne može se također reći, da je Bog postavio neku unutarnju zapreku, koja bi umanjivala djelovanje sila.

Konačno, kad bi Bog i mogao zbog istočnog grijeha kazniti čovjeka oduzimajući mu neko naravno dobro, onda bi ta činjenica imala svoj razlog ne u naravi nego u slobodnoj volji Božjoj. Ta Božja odluka morala bi biti dokazana bilo iz objavljenih načela vjere bilo iz načela razuma. No takva odluka Božja nije ni na koji način dokazana.

2. — **Sva unutarnja teškoća djelovati ćudoredno dobro rađa se u nama bilo iz neznanja uma, bilo iz požude naše težnje, bilo iz slabosti tijela. No svi bi ti uzroci jednako postojali i u stanju čiste naravi.** Neznanje naime, požuda, umor i slabost tijela jesu naravni manjci, koji su nužno s ljudskom naravi povezani, gdjegod ona bila, osim ako su ti nedostatci uklonjeni milošću. No ti manjci nijesu snagom istočnog grijeha postali veći. U onom naime strašnom porazu i padu čitavoga roda ljudskog, do kojeg je došlo Adamovim grijehom, naravni darovi ostali su cijeli i čitavi, jer se narav ljudska istočnim grijehom nije obratila k stvorenju, nego se samo odvratila od Boga kao svrhunaravnoga cilja. Ona je dakle izgubila samo svoj svrhunaravni cilj i ono, što je k takvom cilju vodilo. Pali dakle čovjek nije za dobro djelovanje slabiji od čovjeka u stanju čiste naravi.

3. — **Nemoć, kojoj je s obzirom na izvršivanje moralnog dobra podvrgnuta pala narav bez milosti, nastaje zbog manjka darova početne pravednosti.** To je očito, jer svaka unutarnja teškoća s obzirom na moralno dobro u paloj naravi izlazi ili iz požude ili iz neznanja ili iz nedostatka posvećujuće milosti ili bilo koje druge. U strogom smislu riječi spomenuta nemoć bez spomenutih darova ne bi mogla biti otstranjena ni u čistoj naravi. To je očito, jer ondje ne bi bilo nikakove milosti u strogom smislu riječi. Ondje ne bi bilo dara neozljeđenosti ni dara znanja. Ondje bi, dosljedno, požuda vladala kao i sada. Jednako i onakvo znanje, u kojem se ljudi rađaju sada, i koje je podvrgnuto radu i naporu.

4. — **Kad bi zbog istočnog grijeha naravne čovječje sile bile u sebi, iznutra povrijeđene ili ozlijeđene, Bog ne bi mogao od početka stvoriti takvog čovjeka, kakav je sada.** Razlog je u tome, što Božje djelo mora u svome redu ili vrsti biti potpuno. Ne može se naime pojmiti, da bi Bog stvarajući neko biće odmah kod stvaranja u sebi iznutra oslabio sile ili moći, koje pripadaju naravi toga bića, kako je zamišljena od Boga. No Bog je mogao od početka stvoriti ovakvog čovjeka, kakav se sada rađa, kako je to očito iz osude 55. prop. Bajeve. Snagom dakle samoga istočnog grijeha čovjek nije postao u sebi, iznutra slabiji.

II. Čovjek nije po istočnom grijehu postao ni izvana slabiji.

1. — Izvanjsko smanjenje ili oslabljenje čovječjih sila iza istočnoga grijeha za izvršenje moralnog dobra imalo bi svoj razlog ili u providnosti Božjoj, koja bi palom čovjeku uskraćivala neke pomoći, a kojih čovjeku u stanju čiste naravi ne bi uskraćivala, ili u đavlu, koji bi pale ljude jače napastovao nego čovjeka u čistoj naravi, ili u svijetu, koji bi sada davao čovjeku za grijeh jače poticaje i potstreke nego u stanju čiste naravi. No nijedno od ovog troga ne može se ustvrditi.

a) Razlog se ne može naći u Božjoj providnosti. Naravna providnost naime prilagođuje se naravima stvari. Stoga, gdje je jedna ista narav, tu je i naravna providnost jedna. No, kao što smo vidjeli, ljudska narav ostala je iza istočnoga grijeha potpuna i čitava. Dakle i naravna providnost, koja toj naravi pripada, ostala

je čitava. Ne može dakle ona palom čovjeku uskratiti neke pomoći, koje čovjeku u stanju čiste naravi ne bi uskratila.

I doista, kad sv. oci i bogoslovi uče, da su iza grijeha naravna čovječja prava i svojstva ostala čitava, ne prave oni nikakve razlike između unutarnjih i vanjskih naravnih darova. Dakle među naravne darove, koji su čovjeku ostali, treba ubrajati i naravnu Božju providnost, koja bi jednake pomoći dala i palom i nevinom čovjeku.

b) Nije razlog u đavlu. Ne postoji naime nikakav razlog za tvrdnju, da su napasti đavolske u stanju pale naravi veće i jače, nego li bi bile u stanju čiste naravi.

Đavolska napast nije nešto, što zavisi od stanja neke naravi. Đavao u svakom stanju može napastovati samo per accidens, po Božjem dopuštenju. Vidimo, da je bio napastovan čovjek u raju. Isto tako dnevno vidimo, da je napastovan čovjek, pali i pridignuti (lapsus et reparatus). Nemamo dakle prava reći, da čovjek u stanju čiste naravi ne bi bio napastovan, ili da bi bio napastovan manje, nego pali čovjek prije pridignuća.

Ispravno se kaže, da je pali čovjek zapao u ropstvo đavla, jer je njegovom varkom lišen svrhunaravnih i mimonaravnih darova, te je oboren na ono stanje, u kojem ga je Bog mogao stvoriti odmah od početka. Ropstvo đavolsko ne smije se dakle smatrati kao lišenje naravnog dobra, koje je čovjeku dano za kaznu, nego kao oduzimanje, lišenje svrhunaravnih darova, koje je čovjeku određeno kao kazna.

Međutim ako i dopustimo, da je đavao s pobjedom nad čovjekom stekao neko pravo, ili bolje dopuštenje, da čovjeka slobodnije i češće kuša, onda bi trebalo reći, da bi Bog u toj pretpostavci dao čovjeku pomoći, koje bi bile dostatne, da se s njima nadvladaju napasti, kojih pomoći ne bi dao čovjeku, koji ne bi bio tako teško kušan u stanju čiste naravi. I te bi pomoći Bog morao dati ne iz dobrohotnosti, na koju čovjek nema prava (ex indebita liberalitate), nego s naslova naravne providnosti, koja bi tu pomoć morala nužno dati.

c) Nije razlog u svijetu.

a) Svijet, t. j. zli i opaki ljudi, koji svojim primjerom i savjetom navode na grijeh, ne postoji samo u stanju pale naravi, nego bi bio i u stanju čiste naravi. Da li bi u kojem od ovih stanja postojalo veće neznanje o Bogu, ili veća iskvarenost, ne može nitko znati osim Boga, jer mi nemamo nikakvog naravnog sredstva, odakle bi to saznali,

budući da je narav u jednom i drugom stanju ista, jednako slaba, jednako sklona na zlo. Razlika dakle između jednoga i drugoga stanja ne može se tražiti iz naravi jednog i drugog stanja, nego iz okolnosti, koje su slučajno, per accidens nastale.

b) Oni, koji tvrde, da je čovjek izvana postao slabiji iza istočnog grijeha, običavaju to dokazivati s poredbom o čovjeku, kojega su razbojnici ostavili poluživa (77), a koji pretstavlja paloga čovjeka. te time, što se za palog čovjeka kaže, da je ranjen u naravnim dobrima (vulneratus in naturalibus). No mi smo vidjeli, da se navedene poredbe i naziv mogu vrlo dobro istumačiti i razumjeti za sadanje stanje, u koliko se ono ispoređuje sa stanjem početne pravednosti. Dakle za protivna mišljenja ne postoje nikakvi čvrsti dokazi.

Napomene:

1. — O ropstvu đavolskom (de servitute diaboli).

O tom ropstvu, koje je spojeno s lišenjem nadnaravnih i mimonaravnih darova, govori kao o kazni istočnog grijeha sv. Pavao u Hebr 2, 14, gdje za Krista kaže, da je uzeo krv i tijelo, da smrću satre onoga, koji ima silu smrti, t. j. đavla; i da izbavi one, kojigod od straha smrtnoga u svem životu svojemu bijahu podložni ropstvu. — Sam Spasitelj kaže za sotonu: »Sad je sud ovome svijetu, sad će vladar ovoga svijeta biti bačen napolje« (Iv 12, 31). Sabor tridentinski, sj. V. dek. 1. i sj. VI. gl. 1. uči, da je čovjek upao u smrt i »sa smrću u ropstvo pod vlašću onoga, koji je iza toga imao vlast smrti, to jest đavla« te da je »pod vlašću đavla i smrti« (D B. 789 i 793).

Sv. oci i pisci često govore o toj vlasti sotone. Što više, oni ovu posljedicu istočnog grijeha smatraju vrhuncem svih kazna istočnoga grijeha. Neki sv. oci i pisci (pod vodstvom Origenovim) učili su, da je đavao time, što mu se rod ljudski grijehom predao, stekao istinsko, zbiljsko pravo vlasništva (jus proprietatis). No drugi, a napose skolastici, odbijaju svaki istinski naslov prava, a ono đavolsko pravo smatraju otimanjem, prisvojenjem (usurpatum). Tim samim naime, što je đavao zaveo praroditelje na grijeh, uveo je čitavu ljudsku porodicu u ono stanje, u kojem ju je htio imati. Kraj toga time, što su čovjeku oduzeti svrhunaravni i mimonaravni da-

(77) Lk 10, 30 sl.

rovi, otvorena su vrata fizičkom mučenju i opsjednuću čovjeka po đavlu. Time, što su oduzeti svrhunaravni i mimonaravni darovi, uvećana je pogibelj, da čovjek podlegne đavolskim prišaptavanjima, a možda je također veća sloboda đavla, da napastuje čovjeka. Ovo se ropstvo đavlu uvelike umnaža osobnim grijesima, po kojima čovjek istom postaje đavolski sluga prema riječima: »... sami su robovi propasti, jer koga tko nadvlada, onaj mu i robuje« (2 Pet, 2, 19), i po kojima đavao postaje »bog ovoga vijeka« (2 Kor 4, 4). Što više, sam čovjek, koji je od Boga postavljen gospodarem i knezom ovoga svijeta, time, što je sagriješio i griješeći se podvrgao đavlu, prepustio je đavlu svoje gospodstvo i postao njegov sluga.

2. — **O svemirskom poremećenju** (De perturbatione cosmica).

U Gen 3, 17—24 opisuje se prokletstvo, kojim je Bog udario zemlju u Adamovu obrađivanju. S v. P a v a o u Rim. 8, 17—23 govori: »Jer stvorenje silno čeka na objavljenje sinova Božjih. Jer je stvorenje podloženo taštini ne od svoje volje, nego za volju onoga, koji ga pokori na nadu, da će se i samo stvorenje osloboditi od ropstva raspadljivosti na slobodu slave djece Božje. Jer znamo, da sve stvorenje uzdiše i tuži s nama sve do sada«.

Upirući se na spomenuta mjesta mnogi bogoslovi opravdano ističu, da je gubitkom prvotnih nadnaravnih darova u raju također kozmički, prirodni poredak, pokrenut i izmijenjen, te da svako stvorenje uzdiše čekajući obnovu i proslavu svega.

Njihovo je izlaganje ovo: Stvorenje (*κτίσις* — creatura), o kojem govori sv. Pavao, ne smije se uzeti u užem smislu za ljudski rod, nego u općem, širem smislu, t. j. za materijalni, tvarni svijet uopće (tako C o r n e l y, L a g r a n g e, P r a t, Z o r e l l, T r u c c o). Ovaj tvarni svijet (*κτίσις* — creatura) žali svoj sadanji položaj te na neki način uprtih očiju u kraj, odakle se nada spasenju (*ἀποκαραδοκία*) objavu sinova Božjih, t. j. čas, kad će pravednici postići svoju slavu, da se onda i on obnovi. A žali svoj položaj, jer je podložan iskvarenju, ništavosti (*ματαιότης*) time, što je oduzimanjem dara gospodstva nad stvorovima nastala u materijalnom svijetu, ne doduše bitna i unutarnja, ali ipak vanjska i akcidentalna promjena. Od tog pogoršanja bit će narav oslobođena te tako biti dionicom »na slobodi slave djece Božje«, t. j. i materijalno će stvorenje na način, kako je to njemu moguće, primiti slobodu i neumrlost kao čovjek. Zato nije

čudo, što sva stvorenja zajedno »uzdišu i tuže«. Prokletstvo naime istočnoga grijeha prati i prirodu, u kojoj čovjek živi.

Bilješka: Poteškoće protiv iznesene nauke.

1. — Trid. sabor tvrdi, da je po istočnom grijehu sav čovjek, po tijelu i duši, promijenjen na gore (secundum corpus et animam in deterius commutatus) (D B. 788). Isto tako kaže, da je slobodna čovječja volja, premda nije uništena, ipak po istočnom grijehu oslabljena (D B. 793). Slično govori i 2. sabor u Orangeu kan. 13 i 25 (D B. 174, 186, 199), gdje se za slobodnu volju kaže, da je oslabljena i učinjena sklonom na zlo (liberum arbitrium infirmatum, attenuatum, inclinatum in malum). No to je sve znak, da u čovjeku za vršenje dobra postoji unutarnja manja sila i sposobnost, nego li bi bila u stanju čiste naravi.

O.: Sabori u Orangeu i Tridentu ne isporeduju palu narav i čistu narav, nego narav palu i narav neozlijeđenu (n. integra), kakva je bila prije Adamova grijeha. Budući naime da su pelagijevci govorili, da se čovjek rađa u onom stanju, u kojem je Adam bio prije grijeha, bilo je potrebno u Crkvi definirati, da se čovjek rađa u mnogo lošijem stanju, da je naime iza Adamova grijeha volja ljudska oslabljena, sav čovjek dušom i tijelom promijenjen na gore. Stoga se pod gubitkom naravne moći, oslabljenjem sila i umanjenjem volje ne razumijeva ništa drugo nego gubitak dobrohotnih darova, koji su pripadali na sastav neozlijeđene naravi (natura integra), koja je od svoga početka (originaliter) bila pravedna.

Dopuštamo stoga, da su naravne sile, uzete u sebi, zbog istočnoga grijeha lišene one snage, koju su imale od darovanih svrhunaravnih i mimonaravnih dobara i darova, koja je čovjek imao u stanju neozlijeđene naravi, no poričemo, da su naravne sile lišene one snage, koja našim moćima pripada iz njihove naravi. Doista, ako se naravi doda milost, ako joj se kraj toga doda dar neozljeđenosti i znanja, jasno je, da je takva narav u velike ojačana za ćudoredno djelovanje. Dakako, kad se ti darovi oduzmu, nestalo je i ove snage, koja je iz njih izlazila. Narav je stoga doista postala slabija, ali ne zbog gubitka sila koje bi izlazile iz nutrinje naravi i stoga njoj pripadale, nego zbog gubitka sila, koje naravi nisu pripadale, nego su bile od Boga dobrohotno darovane.

2. — Općenito je načelo bogoslova i sv. otaca, da je ljudska narav po istočnom grijehu lišena dobrohotnih darova (spoliata donis gratuitis) i ranjena u naravnim darovima (vulnerata in naturalibus). No ova ranjenost u naravnim dobrima (in naturalibus) jest nešto naročito od oduzimanja dobrohotnih darova. Ne može se dakle reći, da su istočnim grijehom izgubljeni samo dobrohotni darovi, nego treba dopustiti, da je neka rana zadana i samim silama naravi iznutra.

O.: Dopuštamo, da je čovjek ranjen u naravi (in naturalibus), u koliko je narav izgubila onu potpunost i zdravlje, koje je izlazilo iz svrhunaravnih i mimonaravnih darova, danih čovjeku. No nije čovjek u naravi ranjen tako, da bi izgubio neku naravnu savršenost ili onu silu, snagu zdravlja, koja izvire iz samih sastavnih počela naravi.

Za objašnjenje spominjemo ovo: Pod svrhunaravnim darovima bio je nevin čovjek pridignut u svrhunaravni red, a po mimonaravnim darovima, osobito po daru neozljeđenosti, čovjek je posjedovao neku potpunost, snagu ili zdravlje u

redu ili u okviru same naravi. Treba naime spomenuti, da po daru neozljedenosti (po slobodi od požude) nije čovjek pridignut u svrhunaravni red, nego mu samo put k postignuću svrhunaravnog cilja biva lakši, u koliko se odstranjenjem požude uklanjaju teškoće, koje nas priječe, da ni propise naravnog zakona ne možemo obdržavati. Ova pak teškoća, koja nastaje iz požude s obzirom na postignuće samoga naravnog cilja i za obdržavanje naravnog ćudoreda, s pravom se može zvati neka rana naravi ili nedostatak, koji je na naravi, dok se naprotiv očuvanje od ove teškoće zove ozdravljenje, izliječenje naravi. Budući dakle da je po istočnom grijehu izgubljen dar neozljedenosti, izgubljeno je također zdravlje, koje je odatle ulazilo u narav, a pojavila se rana požude. Treba dakle da na neki način razlikujemo dvostruko zdravlje naravi. Jedno, koje je istjecalo iz mimonaravnih darova Božjih, a drugo, koje izlazi iz same naravi, iz unutarnjih naime počela, koja sačinjavaju samu narav. Ovo posljednje jest naravno zdravlje i ono je ostalo i iza grijeha. Ono pak prvo jest svrhunaravno, dobrohotni Božji dar, kojeg je čovjek lišen. On se doduše može zvati naravni dar, u koliko po njemu ljudske moći nijesu dignute u viši red, nego samo usavršene unutar granica naravi, ali ipak taj dar čovjeku, pa ni onom u stanju nevinosti, po naravi ni na koji način ne pripada. Naravno zdravlje ne isključuje naravnih nesavršenosti, koje se rađaju iz same ograničenosti naravi. Svrhunaravno zdravlje isključivalo je ovakve nesavršenosti te je činilo narav posve zdravom i potpunom. Stoga se opravdano kaže, da je čovjek ranjen u naravi (in naturalibus), to jest u samim naravnim moćima, ali ne time, što bi čovjeku bila uklonjena ili oduzeta koja naravna savršenost, nego time, što su se pojavili naravni nedostaci, čija je pojava prije grijeha bila zapriječena snagom dobrohotnih Božjih darova.

3. — Pali čovjek nema moralne snage, da bez pomoći milosti dugo obdržava sav naravni zakon. No čovjek u stanju čiste naravi (homo purus) imao bi tu snagu. Dakle pali čovjek slabiji je od čovjeka u stanju čiste naravi.

O.: Obzirom na izvedeni zaključak treba da spomenemo ovo: Kad mi kažemo, da sile palog čovjeka nijesu slabije od sila čovjeka u stanju čiste naravi, onda ne isporeďujemo stanje čiste naravi i sadanje stanje, pomišljeno bez ikakvih Božjih pomoći, nego činimo isporedbu između stanja pale naravi, kakva bi ona bila, da je Bog nije htio natrag obnoviti i pridići u red milosti s jedne strane, i između stanja čiste naravi s druge strane. Kad naime Bog ne bi htio obnoviti i pridići palu narav po Adamovu grijehu, onda bi zacijelo nad ljudskim rodom bdiela i brinula se za nj neka providnost, koja bi dakako bila različita od ove. Ali kao što sada Božja providnost po sredstvima milosti daje čovjeku moć i snagu, da obdržava sav zakon i naravni i svrhunaravni, tako bi Bog mjesto pomoći svrhunaravne milosti dao čovjeku pomoći, koje pripadaju naravi, a preko tih pomoći dao bi mu mogućnosti i snagu obdržavati zakon naravi te tako postići svoj naravni cilj tako, kao što bi takve pomoći davao Bog i u stanju čiste naravi.

4. — Vjerojatno je, kaže Pesch (Prael. dogm. t. 3. n. 283), da u naravnom redu ne bi bilo nikakvih napastovanja đavolskih, jer razlog, zašto đavli još sada nijesu zatvoreni u pakao, to jest razlog, što još nije završen onaj boj u svrhunaravnom redu, tada ne bi postojao. Može se dakle reći, da su zbog ovih đavolskih napastovanja čovječje sile izvana, zbog vanjskih okolnosti, oslabljene.

O.: Ponajprije nema razloga za tvrdnju, da u naravnom redu ne bi bilo đavolskih napastovanja. Ako je naime bio napastovan nevini i pravedni čovjek, nema

nikakvog razloga reći, da čovjek u stanju čiste naravi ne bi bio napastovan. Nadalje, u poteškoći se isporeduje čista narav i narav u sadanjem stanju. S obzirom na to kažemo: Sada, u sadanjem stanju, naša se narav ne zove i nije naprosto pala (simpliciter lapsa), nego pala i obnovljena (lapsa et reparata), jer je po Kristovim zaslugama obnovljena i pridignuta u svrhunaravni red. I zato je Bog dopustio, da čovjek sada bude više napastovan nego u stanju čiste naravi. Zato dopušta onaj veliki boj u svrhunaravnom redu između čovjeka i đavla, kojega ne bi dopustio u stanju čiste naravi, ali: »vjeran je Bog, koji vas ne će pustiti, da se iskušate većma, nego što možete; nego će učiniti s kušnjama svršetak, da možete podnijeti« (1 Kor 10 13). Da dakle u ovom ratu možemo iznijeti pobjedu, daje nam pomoć svrhunaravne milosti, koje ne bi bilo u stanju naravi pale i neobnovljene (lapsa et non reparata). No u ovom stanju ne bi bilo ni spomenutog boja, jer pala i neobnovljena narav ne bi bila pridignuta u svrhunaravni red. Stoga se, kao što smo već spomenuli, poredba ne smije činiti između čiste naravi i naravi, kakva je sada, jer naša narav sada nije naprosto pala (simpliciter lapsa) nego pala i pridignuta. Stoga kao što zbog obnove ljudske naravi Bog dopušta, da čovjek sada bude napastovan više nego u stanju čiste naravi, tako mu isto sada daje pomoći, kojih ne bi imao u čistoj naravi. Poredbu dakle treba činiti između čiste naravi i naravi pale i nepridignute. Imajući pred očima sve ovo, što je rečeno, na postavljenu teškoću možemo ovako odgovoriti:

Nije istina, da u stanju čiste naravi ne bi bilo vražjih napasti (za tu tvrdnju nemamo nikakvog oslona). Dopuštamo, da bi u stanju čiste naravi napasti bile manje nego su sada u stanju pale i pridignute naravi (ali treba imati pred očima, da su zato sada i pomoći veće). Ne poričemo, da bi u stanju čiste naravi napasti bile veće nego u stanju naravi pale i nepridignute. A baš to bi trebalo dokazati, ako se hoće ustvrditi, da su zbog istočnog grijeha čovječje sile izvana manje, nego li bi bile u stanju čiste naravi.

5. — U stanju pale naravi imade đavao veću slobodu napastovati čovjeka, jer je čovjek svladan od đavla. No u stanju čiste naravi ne bi postojala takva pobjeda đavola. Dosljedno, ne bi ondje đavao imao ni veće slobode napastovanja. Dosljedno, slabije je stanje čovjeka palog, nego u stanju čiste naravi.

O.: S đavolskom pobjedom nad čovjekom nije čovjeku ništa uzeto od naravnih svojstava, nego su uklonjena samo nadnaravna. Dopuštamo, da u stanju čiste naravi ne bi postojala đavolska pobjeda, ali bi ondje bila narav materijalno posve ista kao i sada, a nipošto druga.

Načelo dakle, koje nas u čitavom pitanju vodi, jest ovo: Zbog istočnog grijeha lišen je čovjek dobara, koja naravi ne pripadaju, dok su naravna dobra ostala potpuna i nepovrijeđena. Pretpostavivši to logički također slijedi, da su čista i pala narav materijalno istovetne.

6. — Čovjek u stanju čiste naravi imao bi pravo na sredstva, koja su nužna, da uzmogne obdržavati naravni zakon i postići svoj konačni cilj. No na ta sredstva nema pravo čovjek pale naravi. Dakle nijesu sva prava čiste naravi ujedno i prava pale naravi. Dosljedno, ne može se reći, da sile čovječje iza istočnoga grijeha nijesu barem s obzirom na vanjske okolnosti slabije od sila čovjeka u stanju čiste naravi.

O.: Istina je, da bi čovjeku u stanju čiste naravi pripadalo pravo, da može

obdržavati moralni zakon i postići svoj konačni cilj. Ali nije istina, da to isto pravo ne bi imao pali čovjek iza istočnoga grijeha u slučaju, da njegova narav nije obnovljena. Čovječja narav naime ostala bi iza istočnoga grijeha ista. Stoga, što je toj naravi pripadalo prije, pripada joj i iza istočnoga grijeha. Zato sv. Toma uči, da djeca, koja umiru bez krsta, dosljedno koja umiru s istočnim grijehom, dakle u stanju pale i nepridignute naravi, posjeduju sva naravna dobra, među kojima je u prvom redu postignuće konačnog naravnog cilja. On naime kaže: »Djeca, koja umiru u istočnom (grijehu), jesu doduše zauvijek odijeljena od Boga s obzirom na gubitak slave, koju ne poznadu, ali ne s obzirom na dioništvo u naravnim dobrima, koja spoznavaju« (De malo q. 5 a. 3 ad 4). Zatim: »Premda su nekrštena djeca odijeljena od Boga s obzirom na onu vezu, koja je po slavi, no ipak nijesu od njega potpuno odijeljena, što više, s njime su povezana po dioništvu na naravnim dobrima, pa će se tako također nad njima moći veseliti naravnom spoznajom i ljubavi« (In 2 dist. 33. q. 2 a. 2 ad 5). No ako djeca, koja umiru bez krsta, imadu pravo na postignuće Boga, kao naravnoga svoga cilja, slijedi bez svake sumnje, da bi svim ljudima, da su ostali u stanju naravi pale i nepridignute (in statu naturae simpliciter lapsae), pripadalo pravo na sredstva, koja su nužna, da dođu do naravnog posjedovanja Boga. No budući da nitko ne može uspješno težiti prema Bogu, kao naravnom svome cilju, nego jedino obdržavajući naravni zakon, očito je, da bi u stanju naprosto pale naravi (in statu naturae simpliciter lapsae) čovjek imao pravo na sredstva i pomoći, bez kojih se naravni zakon ne bi mogao vršiti. I doista, ako po pravu naravi pripada naravno posjedovanje Boga djetetu, po istom pravu pripadaju tome djetetu, kad odraste, sva sredstva i pomoći, koje su potrebne za naravno posjedovanje Boga. Stoga Suarez slijedeći sv. Tomu piše: »Iako bi Bog predvidjevši istočni grijeh bio odlučio, da ne otkupi ljude po Kristu, ili da ih uopće ne odredi natrag (restituere) za svrhunaravnu sreću niti za milost; ipak ih (koliko se može zaključiti) ne bi stvorio lišene dužne (debita) i prikladne naravne providnosti, niti bi, to bio zahtjev istočnoga grijeha, nego bi ih prije ostavio na ovome svijetu kao putnike, da čuvaju i umnožavaju narav te da na ovome svijetu stječu spoznaju Boga i kreposti, i dosljedno, da poslije smrti zadobiju, barem u odijeljenoj duši, neko naravno stanje ili sreću u svome redu i stupnju« (Proleg. 4 c. 9. n. 12).

S ovom naukom sv. Tome, koja je među novijim bogoslovima gotovo općenita, ne može se dakako složiti tvrdnja onih, koji kažu, da je zbog istočnog grijeha čovjek izgubio pravo i na svaku naravnu pomoć za izvršivanje zapovijedi naravnoga zakona, koje pravo da je čovjek izgubio u svojoj glavi, Adamu.

7. — Kad bi bilo istinito mišljenje sv. Tome, da pala narav nije slabija od čiste, onda bi slijedilo, da bi Bog u stanju pale a nepridignute naravi dao neku pomoć za obdržavanje naravnog zakona jednako, kao što bi takvu pomoć bio dao u stanju čiste naravi. No čini se, da to odiše pelagijanizmom, jer se tako paloj naravi daje moć i snaga, da obdržava zapovijesti naravnog zakona bez ikakve pomoći milosti. Ne može se dakle držati mišljenje, da sile čovjeka iza istočnog grijeha nijesu ni s obzirom na vanjske okolnosti ili izvana slabije od sila čovjeka u stanju čiste naravi.

O.: Izložena nauka sv. Tome ne odiše pelagijanizmom. U raspri s pelagija-

nizmom nije se postavilo pravno pitanje (quaestio juris), što je naime prava ostalo paloj ljudskoj naravi iza istočnoga grijeha, da uzmogne izvršavati ćudoredne dobre čine i obdržavati naravni zakon. Pitanje je bilo postavljeno samo, da li uistinu (de facto) čovjek u sadanjem stanju (natura lapsa et reparata) može bez pomoći milosti, samo silama naravi, ispunjavati sav naravni zakon. Pelagijevci su to tvrdili, a katolici nijekali. No dobro treba uočiti, da je pitanje postavljeno o palom čovjeku u sadanjem stanju, gdje se mnoge pomoći davaju u obliku milosti, koje bi se davale naravnim sredstvima, da nije čovjek vraćen u svrhunaravni red. Nadalje, pelagijevci su učili, da narav posjeduje dovoljno sila za obdržavanje naravnoga zakona ne samo s obzirom na samu bit ili supstanciju djela, nego također s obzirom na njegovu svrhunaravnost.
Drugim riječima učili su, da narav imade snagu izvršiti djelo onako, kako je potrebno, da se postigne vječni život. Oni su i u samom naravnom redu tako uzveličavali sile naravi, da su isključivali svaku Božju pomoć, koja bi se razlikovala od samih sila naravi. Dosljedno su tomu držali, da je čovjek sam po sebi, bez ikakve pomoći Božje providnosti, moćan stjecati krepost. Ima ih pače, koji su učili, da je Pelagije poricao potrebu Božjega sudjelovanja.

8. — Pomoći, koje u sadanjem stanju daje Bog čovjeku za obdržavanje zapovijedi naravnog reda, jesu dobrohotne (auxilia gratuita et indebita). No ako je čovjeku unatoč istočnoga grijeha zadržao pravo, da uzmogne vršiti te zapovijedi, onda ne vidimo razloga, zašto bi navedene pomoći bile sa strane Božje dobrohotne, a ne nužne.

O.: One pomoći, koje bi čovjeku u stanju čiste naravi bile potrebne za izvršivanje moralnog naravnog zakona, i koje bi Bog mogao čovjeku dati, imao bi pravo dobiti i čovjek u stanju pale a neobnovljene naravi, jer kao što smo vidjeli, čovjek nije lišen naravnih prava zbog samoga istočnog grijeha. No palom čovjeku, koji je po Kristu obnovljen, daje se mjesto pomoći, na koju imade po naravi pravo, svrhunaravna pomoć, koja mu daje snagu, ne samo da može izvršivati zapovijedi naravnoga zakona u sebi, da budu etički dobro djelo (quoad substantiam), nego tako, da ti čini budu usmjereni svrhunaravnom cilju (quoad modum). Ova je dakle pomoć čovjeku dugovana (debitum), i on imade na nju pravo, u koliko uklanja moralnu nemogućnost izvršivati moralni zakon u sebi (quoad substantiam), t. j. čine, koji su samo po naravnom zakonu etički dobri, a ista je pomoć čovjeku i dobrohotna (indebitum), u koliko daje činima to svojstvo, da budu primjereni svrhunaravnom cilju.
No pomoći, koje čovjek u ovom stanju naravi dobiva za obdržavanje naravnoga zakona, nemaju uvijek značaj milosti svrhunaravne u svojoj biti. Takve su pomoći dane čovjeku prije, nego uzvjeruje, da provodi život, kakav odgovara naravnoj spoznaji Boga. Takve su pomoći samo izvana (quoad modum) svrhunaravne, u koliko čovjeka čuvaju od grijeha ,i u koliko će čovjeku, koji čini, koliko je do njega (operanti quod est in se) po silama naravi Bog zasigurno dati svrhunaravnu milost, kojom će moći spasonosno djelovati postići vječni život, ne dakako zbog obdržavanja naravnoga zakona, nego dobrohotno od svoje volje, kojom želi spasenje svih ljudi.
Spomenute pomoći ne zovu se i nijesu dobrohotne (gratiosa et indebita) zbog svoje biti, jer su po biti naravne, nego samo zato, jer su od Boga konačno usmjerene i određene na svrhunaravni cilj.

Sv. Toma, S. th. I.—II. q. 85 a. 3; B. Beraza, De Deo elevante, 375—392; Chr. Pesch, III. 183 sl.; Boyer, De Deo creante et elevante, 419 s.; G. Van Noort, De Deo creatore, n. 262—268.; Dieckamp-Hoffmann, II. 185.; Gonet, Tract. VIII. disp. 4. a. 3.; Lercher, II. 434 sl.; Lahousse, N. dj. 447 sl.; Bartmann, Dogmatik I. 305 sl.

B) POSLJEDICE ISTOČNOG GRIJEHA NA DRUGOM SVIJETU

Da se učinak istočnoga grijeha na drugom svijetu ispravno shvati, potrebno je promatrati sudbinu onih, koji umiru sa samim istočnim grijehom.

1. — **Sa samim istočnim grijehom umiru:** a) nekrštena djeca, koja još nijesu došla k razumu; b) nekršteni odrasli, koji nisu došli do takve uporabe razuma, koja se traži za smrtni grijeh.

2. — **Za odrasle, koji su došli k razumu, misli sv. Toma, da je nemoguće, da umru samo s istočnim grijehom,** nego će uvijek kraj istočnog imati i koji osobni teški grijeh. Oni, koji se načelno, teoretski ne slažu sa sv. Tomom, priznaju ipak to, da je praktički gotovo nemoguće, da čovjek, koji se služi razumom, dugo ostane u samom istočnom grijehu i u njemu samom umre. Ili će se naime doskora, pomagan Božjom pomoći i milosti, koje Bog ne uskraćuje nikome, čovjek svrhunaravnim činom vjere i ljubavi obratiti k Bogu, te će mu se tako oprostiti istočni grijeh (krst želje) i svaki osobni grijeh, ako je koji prije toga počinio. Ili se pozivu milosti Božje ne će odazvati i ne će se vjerom ljubavi obratiti k Bogu. No tada on s jedne strane ne će moći dulje vrijeme obdržavati sav moralni zakon, jer je to nemoguće onomu, koji ne živi u ljubavi, a s druge strane već je tim samim počinio teški grijeh, što se nije odazvao pozivu i milosti Božjoj, da svrhunaravno uzljubi Boga, što je svaki čovjek dužan učiniti, čim dođe k razumu. Odrasao dakle čovjek ne može umrijeti sa samim istočnim grijehom nego će ili uz istočni imati i osobni grijeh, ili će (u slučaju, ako Boga uzljubi) umrijeti i bez istočnoga i bez osobnoga teškog grijeha. O posljedicama istočnog grijeha može se dakle govoriti samo kod onih, koji uopće nikad nijesu došli k razumu.

3. — **Budući da nekrštena djeca umiru bez posvećujuće milosti ne mogu ona doći u blaženo gledanje Boga, za koje čovjeka osposobljuje**

samo posvećujuća milost. A jer je čovjek u ovom redu određen za svrhunaravni cilj i blaženstvo, kaže se ispravno za djecu, koja u to blaženstvo ne dolaze, da se nalaze u stanju pravoga istinskog osuđenja. Stoga je koncil firent. definirao, da »duše onih, koji umiru u aktualnom smrtnom grijehu, ili u samom istočnom, odmah (mox) silaze u (podzemlje) pakao, da budu kažnjeni, no ipak nejednakim kaznama« (D. B. 693).

4. — **Kazne, kojima se osuđenici kažnjavaju jesu:** a) kazna osuđenja (poena damni); b) osjetna kazna (poena sensus) i c) žalost (poena vermis), koju neki ubrajaju u kaznu osuđenja, a drugi među osjetne kazne. Prva kazna sastoji u lišenju svrhunaravnoga blaženstva, druga u strašnom mučenju, koje izlazi iz paklenoga ognja, a treća u grižnji savjesti ili u unutarnjoj žalosti, koja muči osuđenika, kad misli na izgubljenu sreću i teške muke. Prva kazna odgovara odvraćanju čovjeka od Boga (aversio a Deo), druga odgovara obraćenju čovjeka k stvoru (conversio ad creaturam), a treća unutarnjoj nasladi, koju grješnik kuša u samom obraćanju k stvorenju. Sigurno je, da je svim trim ovim kaznama kažnjen odrasli prokletnik, koji je umro s kojim smrtnim grijehom.

5. — **No nastaje pitanje, da li ovu trostruku kaznu, i ako možda u blažem obliku, trpe i oni, koji umiru samo s istočnim grijehom.** Na to pitanje odgovaramo, da oni, koji umiru samo s istočnim grijehom, bivaju isključeni iz vječnoga blaženstva ili gledanja Boga, ali ne trpe nikakvih muka. To ćemo dokazati u slijedećim paragrafima.

§ 1. ONI, KOJI UMIRU SAMO S ISTOČNIM GRIJEHOM, BIVAJU LIŠENI GLEDANJA BOGA TE SE NALAZE NAPROSTO U STANJU OSUĐENJA.

Navest ćemo najprije mišljenje protivnika, a onda iznijeti katoličku nauku.

I. Protivnici.

1. — **Pelagijevci.**

Oni uče, da su nekrštena djeca izlučena iz kraljevstva Božjega, ali ne iz vječnoga života. Vječni život jest po pelagijevcima neko srednje stanje između pakla i kraljevstva Božjega.

2. — H. Shell poriče, da bi tko uopće mogao umrijeti u stanju istočnoga grijeha. Po njegovu mišljenju sama Kristova smrt posjeduje neku kao sakramentalnu snagu, kojom se uništuje istočni grijeh.

II. Katolička nauka.

Kao članak vjere svečano je definirana nauka, da se svi, koji umiru sa smrtnim grijehom ili sa samim istočnim, kažnjavaju kaznom gubitka Boga (poena damni), ili da su isključeni od svrhunaravnog blaženstva, za koje su po Kristovim zaslugama određeni svi ljudi.
Sabor lionski II. u ispovijesti vjere Mihaela Paleologa kaže: »da onih ... duše, koji u smrtnom grijehu ili sa samim istočnim preminu, odmah (mox) silaze u podzemlje (infernum), da (ondje) budu kažnjeni, no ipak nejednakim kaznama« (D B. 464).
Sabor firentinski obnovio je ovu odluku u Dekretu za Grke (78).
Sabor tridentinski izjavio je formalno uključivo isto. U sj. V. dekr. 4: »Ako tko poriče, da novorođenu djecu od utrobe majki (parvulos recenter ab uteris matrum) treba krstiti, makar su rođena od krštenih roditelja, ili kaže, da se ona doduše krste za oproštenje grijeha, ali da od Adama ne primaju ništa od istočnog grijeha, što bi kupelju preporoda bilo potrebno oprostiti za postignuće vječnoga života ..., n. j. i.« (D B. 791).
Inocencije I.: »Ono pak, što za one (pelagijevce) vaše bratstvo kaže, da uče, da djeca mogu i bez milosti krštenja biti obdarena nagradama vječnoga života, prebudalasto je« (Epist. 30, 5 ad conc. Milev. R J. 2016; M L. 20, 592).
Inocencije III.: »Kazna istočnoga grijeha jest nedostatak (carentia) blaženog gledanja« (In ep.: »Majores Ecclesiae causas« ;D B. 410).

Dokazi:

1. — Iz Sv. Pisma.

a) Krist izričito kaže: »Ako se tko ne preporodi vodom i Duhom Svetim, ne može ući u kraljevstvo Božje« (Iv 3, 5). Otkr 21, 27: »I ne će ući u njega (grad Božji) ništa nečisto«. No duše, koje umiru u istočnom grijehu, nijesu preporođene, što više, one su okaljane. One dakle ne mogu doći u vječni život.

(78) D B. 693.

2. — **Iz sv. otaca.**

Sv. oci jednodušno sa sv. Augustinom tvrde, osobito protiv pelagijevaca, da su oni, koji umiru bez krsta, osuđeni.

S v. A u g u s t i n: »Nekrštenoj djeci neka nitko ne obećava kao neko srednje mjesto mira ili sreće bilo kakvo bilo gdje između osuđenja i kraljevstva nebeskoga. To je naime njima bilo obećalo i Pelagijevo krivovjerje« (De anima et ejus origine 1, 9, 11; M L. 44, 481). I opet: »Nove krivovjerce pelagijevce najopravdanije je osudio ugled katoličkih sabora i Apostolske Stolice, što su se bili usudili nekrštenoj djeci dati mjesto mira i spasenja i mirno kraljevstvo nebesko« (N. dj. 2, 12, 17.; M L. 44, 505). — Nadalje: »Isto tako tkogod kaže, da će u Kristu biti oživljena također djeca, koja sa svijeta odu bez dioništva u njegovu sakramentu, podiže se i protiv apostolskog propovijedanja i prezire čitavu Crkvu, gdje se zbog toga s krštenjem malenih žuri i trči, jer se bez sumnje vjeruje, da drukčije oni u Kristu ne mogu biti oživljeni. Tko pak ne biva oživljen u Kristu, preostaje, da ostane u onom osuđenju, o kojem kaže Apostol: »Po grijehu jednoga dođe osuđenje na sve ljude« (Rim 5, 28); Ep. 166, 7, 21; M L. 33, 730; R J. 1439).

Tako su učili svi sv. oci, osobito, koji su pisali protiv pelagijevaca. Isp. s v. P r o s p e r, De vocat. gent. 2, 18, 22; M L. 51, 706, 709; s v. F u l g e n c i j e, De fide, ad Petr. 2; M L. 65, 677; s v. G r g u r N a z i a n. Oratio in s. bapt. 23; M G. 36, 389.

3. — **Teološki razlog.**

Nitko ne biva pripušten nebeskoj svadbi, ako nije obučen u svadbeno odijelo, a to je posvećujuća milost. No oni, koji nekršteni umiru u istočnom grijehu, dolaze na drugi svijet bez svadbenoga odijela. Slijedi dakle, da su ti isključeni od nebeske svadbe, t. j. iz nebeskog kraljevstva.

Opaske. 1. — Odavde je očito, kako je strašna i pogubna zabluda mišljenje onih krivovjeraca, koji misle, da je ljudska narav po Kristu tako obnovljena, da ne samo djeca vjernika, kako je učio Kalvin, nego i djeca nevjernika, kako je učio Zwingli, koja umiru bez krsta, postizavaju život vječni.

2. — Infernum, šeol, podzemlje označuje uopće mjesto, gdje nema blaženoga gledanja Boga. To je pakao, čistilište, predpakao, gdje su do Kristova dolaska bile duše starozavjetnih pravovjernika, i limb ili mjesto, kamo idu duše nekrštene djece. Za ovakvu djecu kaže koncil, da su osuđena. Razlog je u tome, što se prema bogoslovskom načinu govorenja osuđenim smatra svaki, koji nije došao u svrhunaravno blaženstvo, makar inače ništa ne trpi, kao što je to s nekrštenom djecom.

Bilješka. Poteškoće protiv nauke, da su nekrštena djeca kažnjena kaznom gubitka gledanja Boga (poena damni).

1. — Sam sv. Augustin kaže, da nekrštena djeca, koja umiru samo s istočnim grijehom, bivaju kažnjena najblažom kaznom. No kazna gubitka gledanja Boga ili lišenje vječnog života jest najveća kazna. Slijedi dakle, da nekrštena djeca nijesu lišena gledanja Boga ili da nijesu kažnjena kaznom gubitka (poena damni).

O.: Dječja kazna jest najblaža relativno, u odnosu prema kazni, koju trpe osuđenici zbog osobnih grijeha. Ali promatrana apsolutno, u sebi, ona nije najmanja, nego najveća. Najveća je opet dakako u objektivnom smislu, t. j. imajući pred očima dobro, koje nam ona oduzima. No nije ona najveća u subjektivnom smislu, t. j. imajući pred očima nesreću, žalost, koju zadaje, i koju čovjek ćuti.

2. — Laki grijeh je intenzivno teži nego istočni grijeh. No zbog lakoga grijeha ne zaslužujemo kaznu gubitka gledanja Boga. Slijedi dakle, da će još manje tu kaznu zaslužiti i zavrijediti istočni grijeh.

O.: Laki grijeh je teži od istočnoga, ako ih isporeďujemo u odnosu prema osobi, na kojoj jesu. Laki grijeh naime jest nekoj osobi više voljan nego istočni, jer je voljan voljom same te osobe, a istočni to nije. No istočni grijeh u odnosu prema naravi teži je od lakog. Istočni naime grijeh lišava narav većega dobra, nego što laki grijeh lišava osobu. Lišava je naime dobra milosti, zbog čega joj pripada i dolazi na nju nedostatak, lišenje blaženog gledanja, dok laki grijeh ne isključuje milosti i dosljedno blaženoga gledanja.

3. — Kazna gubitka, za koju se kaže, da je trpe nekrštena djeca, jest vječna. No po nauci sv. Tome istočni grijeh ne zaslužuje vječne kazne.

O.: Sv. Toma uči, da istočnom grijehu ne pripada vječna kazna zbog njegove teškoće. Ali mu pripada vječna kazna zbog značaja i oholnosti subjekta, na kojem taj grijeh jest. Taj je grijeh naime na čovjeku, koji se nalazi bez milosti, koja jedina može oprostiti kaznu.

B. Bartmann, I. 313 sl.; Diekamp-Hoffmann, II. 184; Lercher, II., 437; Chr. Pesch, III. 187 sl.; Beraza, De Deo elevante, 393 sl.; Boyer, De Deo creante et elevante, 435; Lahousse, N. dj. 475 sl.

§ V ONI, KOJI UMIRU SAMO S ISTOČNIM GRIJEHOM, NE BIVAJU LIŠENI DOBARA, KOJA IM PO NARAVI PRIPADAJU, TE DOSLJEDNO NE PODNOSE NIKAKVE SJETILNE KAZNE NITI TRPE IKAKVU ŽALOST ZBOG GUBITKA SVRHUNARAVNOG BLAŽENSTVA.

1. — Vidjeli smo, da oni, koji umiru s istočnim grijehom, upadaju u kaznu gubitka Boga, kao predmeta neposrednoga gledanja i uživanja (poena damni). Nastaje pitanje, da li oni upadaju i u sjetilnu kaznu (poena sensus), koja, kao što već rekosmo, sastoji u strašnom mučenju, koje najviše prouzročuje paklena vatra. Isto je tako pitanje, da li je na njima kazna grižnje (poena vermis), koju, kao što smo vidjeli, jedni ubrajaju među kaznu gubitka (poena damni), a drugi u sjetilnu kaznu (poena sensus), a sastoji u grižnji savjesti ili unutarnjoj žalosti, koju trpe osuđenici promatrajući izgubljenu sreću i sadanje svoje žalosno stanje. U ovom pogledu postoji više otačkih i bogoslovskih mišljenja.

2. — **Mišljenja s obzirom na sjetilnu kaznu (poena sensus).**

a) Rigoristi tvrde, da se nekrštena djeca za istočni grijeh kažnjavaju mučenjem vatrom. To su t. zv. »mučitelji djece — tortores infantium«. Od otaca učili su tako sv. Fulgencije (79), Avito od Vienne (80), papa sv. Grgur Veliki (81), Izidor Španj. (82), sv. Jeronim (83). Isto tako mnogi skolastici, kao sv. Anzelmo (84), Grgur od Riminija (85), Driedo (86), Petavije (87), F. Sylvije i zatim augustinijevci, te Bossuet i Aleksandar Natalis.

Sv. Augustin, čini se, da je učio, da nekrštena djeca trpe sjetilnu kaznu. No ipak više puta tvrdi, da je ta kazna vrlo blaga. On kaže: »Može se stoga opravdano reći, da će djeca, koja bez krsta izlaze iz

(79) De fide ad Petr. 27, 68; M L. 65, 701.
(80) Carm. ad Fuscinam sororem; M L. 59, 370.
(81) Moral. 9, 21; M L. 75, 877.
(82) Sent. 1. l. 1 c. 22; M L. 83, 588.
(83) Dial. adv. pelag. 3 n. 7. sl.: M L. 23, 587.
(84) De concept. virg. 23; M L. 158, 47.
(85) In sent. 2 dist. 31 q 2.
(86) De grat. et lib. arb. t. 3. c. 2.
(87) De Deo l. 9 c. 19.

tijela, biti u osuđenju, najblažem od svih« (De pecc. mer. et remis. l 1. c. 16. n 21; M L. 44, 120).

Sv. Augustin ostao je u neizvjesnosti o kakvoći pozitivne kazne nekrštene djece: »Kad se pošlo ka kaznama djece, vjeruj mi, mnogima sam pritisnut tjeskobama, i nikako ne nalazim, što da odgovorim« (Ep. 166, 6, 16; M L. 33, 717). On često govori o vječnom ognju djece. No sv. Toma i drugi skolastici misle, da je sv. Augustinu »vječni oganj« metaforički, naime, mjesto osuđenja uopće, koje je spojeno bilo s kojim bolom duše ili tijela.

No Faure (88) zabacuje takvo tumačenje kao nevjerojatno i ubraja Augustina među rigoriste.

Nema sumnje, da je sv. Augustin protiv pelagijevaca odlučno zabacio »srednje mjesto«, koje bi stajalo u sredini između osuđenja i blaženosti. »Nije ostavljeno nikakvo srednje mjesto, kuda bi mogao postaviti djecu. Sudit će se o živim i mrtvima i jedni će biti ob desnu, drugi ob lijevu. Ne poznam drugo« (Serm. 294, 3, 3; M L. 33, 1336). Sv. Augustin je međutim kaznu djece smatrao od svih najblažom — omnium mitissimam. »Najblaža zacijelo od svih bit će kazna onih, koji osim grijeha, koji su po rođenju primili (quod originale traxerunt), nikojeg povrh toga ne dodaše« (Ench. c. 93; M L. 40, 275). S time u vezi na drugom mjestu opet kaže: »No ja ne kažem, da djecu, koja umru bez krsta, treba udariti tolikom kaznom, da bi im radije bolje bilo, da se ne rode« (C. Jul. 5, 2, 44; M. L. 44, 809; R J. 1908).

Kako je dakle sv. Augustin bio čvrsto uvjeren, da su nekrštena djeca isključena od kraljevstva nebeskog i od života vječnog, tako je bio nesiguran, kakova i kolika je ta pozitivna dječja kazna.

b) Blaže mišljenje.

a) Grčki oci jednodušno poriču, da se djeca muče u ognju. Iza njih gotovo svi skolastici na čelu s Petrom Lombardom (89) jednoglasno poriču, da nekrštena djeca budu mučena ognjem. Tako sv. Toma (90), sv. Bonaventura (91), Skot (92), tomisti, skotisti, te bogoslovi Družbe Isusove.

---

(88) In S. Augustin. Enchirid. c. 93.
(89) 2 dist. 23, 5.
(90) In 2 dist. 33 q. 2 a. 1; De malo q. 5 a. 2.
(91) In 2 dist. 33 a. 3 q. 1.
(92) In 2 dist. 33 a. 3.

3. — **Mišljenje s obzirom na žalost nekrštene djece.**

a) Oni sv. oci, koji uče, da djeca trpe sjetilnu kaznu, uče ujedno, da ona trpe i neku žalost, koja imade svoj izvor i u kazni gubitka (poena damni) i u sjetilnoj kazni (poena sensus). b) No imade bogoslova, koji poriču svaku sjetilnu kaznu nekrštene djece, a ipak uče, da djeca osjećaju neku barem najmanju žalost, koja izlazi iz promatranja izgubljenog blaženstva. Tako B e l a r m i n, K i l b e r, F r. S c h m i d (93).

Sv. Belarmin na pr. piše: »Kažemo dakle, da će djeca, koja preminu bez krsta, imati bol duše, jer spoznaju, da su lišena blaženstva, tuđa zajednici pobožne braće i roditelja, odrinuta u tamnicu podzemlja, i da će u vječnima tamama provoditi život; uostalom ta će bol u njima s mnogih razloga biti najlakša i najblaža: bilo, jer su raspoloženje, dispoziciju, za blaženstvo imala vrlo udaljenu, bilo, jer će spoznati, da nijesu vlastitim nemarom izgubili toliko dobro, zbog čega također ne će imati crva savjesti; bilo, jer nijesu nikad kušali ni nebeskih ni tjelesnih naslada; lako smo naime bez onih dobara, na koja se nikad nijesmo navikli; bilo konačno, što će vidjeti, da su u istoj tamnici pakla premnogi, koji su mnogo nesretniji od njih, kojih su sudbini i ona mogla pripadati, da im se dogodilo, da su dalje živjeli« (De amiss. grat. 6, 6).

c) Najveći dio bogoslova međutim pod vodstvom s v. T o m e uči, da nekrštena djeca ne osjećaju nikakve žalosti. Ta je nauka općenita i gotovo sigurna.

Dokazi:

I. N e k r š t e n a d j e c a n e t r p e o s j e t n i h k a z n a.

1. — **Iz crkvenog učiteljstva.**

a) S a b o r i lionski II. i firentinski govore o nejednakim kaznama, kojima bivaju kažnjene duše onih, koji umiru sa samim istočnim grijehom, i onih, koji umiru s aktualnim, osobnim grijehom. No ta razlika sastoji i može sastojati samo u tome, što se duše, koji umiru samo s istočnim grijehom, kažnjavaju samo kaznom gubitka gledanja Boga (poena damni), a oni, koji umiru s osobnim teškim grijehom, kažnjavaju se i kaznom gubitka i osjetnom kaznom. Razlika ne-

(93) Quaest. select. ex theol. dogm., Paderborn 1891.

jednakosti ne može sastojati u tome, što bi postojala razlika s obzirom na intenzivnost i jačinu kazne, jer takva nejednakost postoji već i kod onih, koji umiru samo s osobnim grijehom. Nejednakost kazni od nekrštenih i osobnih grješnika nije dakle gradualna, u stupnju, kao da bi nekrštena djeca trpjela manju paklenu vatru, nego je ona specifična, vrsna, t. j., dok grješnici s osobnim grijehom trpe i kaznu gubitka i sjetilnu kaznu, djeca trpe specifično drugu kaznu, t. j. samo kazan gubitka.

b) Inocencije III.: »Kažemo, da treba razlikovati, da je grijeh dvostruk, naime istočni i aktualni: istočni, koji se prima bez privole, i aktualni, koji se počinja s pristankom. Istočni dakle, koji se prima bez pristanka, bez pristanka se oprašta snagom sakramenta, aktualni pak, koji se prima s pristankom, nikako se bez pristanka ne oslobađa. Kazna za istočni grijeh jest nedostatak gledanja Boga; a kazna aktualnoga grijeha jest mučenje vječnog pakla« (D B. 410).

c) Kad je janzenistička nadrisinoda u Pistoji nazvala kao »pelagijevsku priču« bogoslovsku nauku, koja se odnosi na t. zv. limbus puerorum — limb djece, uzeo je Pijo VI. g. 1794 u dogmatskoj buli »Auctorem fidei« napadnutu nauku u zaštitu. »Nauka, koja s prezirom zabacuje kao pelagijevsku priču ono mjesto podzemlja, koje vjernici općenito označuju imenom dječjeg limba (limbus puerorum), u kojem se duše umrlih sa samom istočnom krivnjom kažnjavaju kaznom gubitka (poena damni) bez kazne ognja; tako, kao da oni, koji otklanjaju kaznu ognja, tim samim iznose ono srednje mjesto i stanje, prosto od krivnje i kazne, između kraljevstva Božjeg i vječnoga, o kakvom pričaju pelagijevci, jest lažna, luda, za katoličke škole nepravedna« (D B. 1526).

2. — **Iz sv. otaca:**

Sv. Grgur Naz. razlikujući između onih, koji svojom krivnjom ne primiše krsta, i onih, koji su bez krivnje umrli prije primitka krsta, uči, da djeca, koja umiru bez krsta »ne bivaju ni proslavljena niti ih pravedni sudac kaznama muči« (Orat. 40, 23; R J. 1012; M G. 36, 389).

Sv. Grgur Niški: »Jer prerana smrt djece navodi nas, da shvatimo, da nije ni u bolovima ni u tuzi onaj, koji je tako prestao živjeti...« (De infantibus, qui praematuré abripiuntur; M G. 46, 191).

3. — **Nauka bogoslova.**

Sv. Toma na raznim mjestima poriče, da su djeca podvrgnuta sjetilnoj kazni. »Za istočni grijeh ne duguje se sjetilna kazna« (In 2, dist. 33 q. 2 a. 1) Zatim: »Za istočni grijeh ne duguje se sjetilna kazna, nego samo kazna gubitka, t. j. nedostatak Božjeg gledanja« (De malo q. 5 a. 2).

Dominik Soto: »Za Augustina se čini, da više, nego je pravo, muči djecu. Stoga je vrlo malo onih, koji njegovo mišljenje potpisuju, a zovu se mučitelji mališa« (De nat. et grat. 1, 4).

4. — **Teološki razlog.**

Sv. Toma navodi:

a) Kazna je uvijek u omjeru prema krivnji. U aktualnom, osobnom grijehu sadržano je odvraćanje od najvišega dobra i obraćanje prema stvorenom dobru. Stoga uz takav grijeh nužno je povezan nedostatak blaženog gledanja zbog odvraćanja od Boga, a osjetna kazna zbog obraćanja prema stvorenju i nasladi, koja se u grijehu traži. No u istočnom grijehu nema obraćanja prema stvorenju ni ikakve naslade. Stoga uz taj grijeh nije povezana sjetilna kazna.

b) Nitko ne biva kažnjen pozitivnom kaznom zbog habitualne sklonosti prema grijehu i mani. Tako n. pr. građanska vlast ne kažnjava onoga, koji imade sklonost ka kradi, nego onoga, koji uistinu krade. No oni, koji su skloni na pogrješke, mogu kao nedostojni biti isključeni, da prime kakvu čast. Istočni grijeh je habitualna krivnja, te su po njoj djeca sklona, da teže za nekim dobrom protiv razuma. Mogu se dakle isključiti iz nebeskoga kraljevstva kao nevrijedni, ali se ne smiju kazniti osjetnom kaznom (94).

c) Sjetilna kazna u opreci je s potpunosti ljudske naravi s njezinim dobrim stanjem. Ona je dakle neka šteta i gubitak u samoj naravi i u njezinim svojstvima. No zbog samoga istočnog grijeha ne smije čovjek trpjeti nikakve štete na naravnim dobrima. Protivi se dakle pravnom redu, da čovjek zbog samoga istočnoga grijeha trpi sjetilnu kaznu (95).

(94) Isp. De malo q. 5 a. 2.
(95) Isp. De malo q. 5 a. 2 i 3.

II. Nekrštena djeca ne trpe nikakve žalosti.

Spomenuli smo već, da bogoslovi općenito drže, da nekrštena djeca ne ćute nikakve žalosti na drugome svijetu.

Navesti ćemo neke dokaze.

1. — Istočni grijeh, kao što smo to već spomenuli, nije čovjeku oduzeo ništa od naravnih dobara. No žalost je pravo zlo i pravi gubitak naravnih dobara, jer se ona opire miru i veselju naravi. Zbog samoga istočnog grijeha ne smije stoga čovjek trpjeti nikakve žalosti.

2. — Oni, koji umiru u samom istočnom grijehu, ili znadu za nebesku slavu, koju je Bog pripravio onima, koji ga ljube (1 Kor 2, 9), ili ne znaju. No ni u jednom slučaju ne će biti žalosni zbog gubitka nebeske slave. Ne će biti žalosni, ako za slavu nebesku ne znadu, jer čovjek uopće ne može željeti ono, za što ne zna, da postoji (ignoti nulla cupido). Ne će biti žalosni, ako znadu za slavu nebesku. Nitko naime ispravnoga i zdravog mišljenja ne će se žalostiti zbog nedostatka, neposjedovanja nekog dobra, koje nadilazi moć, sposobnost i zahtjev njegove naravi, kao što se na pr. nitko razuman ne žalosti, što se ne može uspeti do zvijezda ili što ne može znati ono, što znadu anđeli, jer uvida, da to nadilazi zahtjev njegove naravi. Oni pak, koji umiru sa samim istočnim grijehom, nikad nijesu bili prikladni ili sposobni za to, da imadu nebesku slavu, jer im ta slava ne pripada ni zbog njihove naravi, a nijesu ni svojim vlastitim činima mogli postići ovo svrhunaravno dobro.

3. — Protivnici, kao što smo čuli Belarmina, govore, da će žalost nekrštene djece biti najblaža. No to se ne čini vjerojatnim. »Jer — kaže sv. Toma — takva bol ne može biti malena zbog gubitka tolikog dobra, a osobito bez nade povratka. Stoga kazna njihova nije najblaža. Osim toga s istoga razloga, zbog kojeg ne će biti kažnjeni bolju, koja je sjetilna i udara izvana, ne će također trpjeti unutarnje boli, jer bol kazne odgovara nasladi krivnje; stoga, jer je od istočnog grijeha odstranjena naslada, bit će od njegove kazne isključena svaka bol« (In 2 dist. 33 q. 2 a. 2).

Napomena: Može li se reći, da su nekrštena djeca postigla svoj konačni naravni cilj?

1. — Iz svega, što smo dosada kazali o posljedicama istočnoga grijeha na drugom svijetu, očito je, da će nekrštena djeca uživati sva

ona dobra, u kojima stoji naravno blaženstvo. Razlog je u tome, što sva dobra, koja čine naravno blaženstvo, pripadaju kao nužna razumnoj ljudskoj naravi. Ona dakle čovjeku ne mogu biti oduzeta.
U čemu stoje, ili koja su to dobra, koja će uživati nekrštena djeca pojedinačno, teško je istražiti. Sigurno je, da ne će, kao što smo vidjeli, trpjeti nikakve osjetne kazne i žalosti. Sigurno je također, da će posjedovati apstraktivnu, posrednu spoznaju Boga, koja je po biti ista kao naša spoznaja na zemlji. Ta će spoznaja biti jasna, a s njom će biti povezana naravna ljubav, kojom će djeca ljubiti Boga nada sve. Zbog ove spoznaje i ljubavi bit će kod djece isključen svaki grijeh, i djeca će se osjećati sretnom i blaženom. Bit će kod nekrštene djece i uskrsnuće tijela, no dječja tjelesa ne će biti proslavljena. Ovakvi blaženici, koji umiru s istočnim grijehom, stanovat će na obnovljenoj zemlji.

2. — **No unatoč toga ne može se naprosto reći, da su oni, koji umiru samo s istočnim grijehom, postigli svoj konačni, t. j. naravni cilj.**
U sadanjem naime redu postoji za sve ljude samo jedan konačni cilj, određen za sve, jedno blaženstvo, koje imadu postići svi, a to je neposredno, jasno gledanje Božje biti. Naravno blaženstvo nije konačni cilj određen ni za koga. Oni dakle, koji nijesu postigli ovoga cilja, ovoga svrhunaravnog blaženstva, naprosto su lišeni svoga cilja. Stoga se i za one, koji umiru u istočnom grijehu, ne može naprosto reći, niti da su blaženi, niti da posjeduju svoj konačni naravni cilj. Stoga firentinski i tridentinski sabori za nekrštenu djecu kažu, da su u stanju osuđenja, jer su isključena od onoga, svrhunaravnog blaženstva, za koje su bila određena.
Treba doduše priznati, da se stanje nekrštene djece materijalno ne razlikuje od stanja blaženosti, koje bi imali, kad bi ih Bog bio stvorio i ostavio s njihovim naravnim svojstvima, jer stvarno uživaju sve, što sačinjava naravno blaženstvo. Ali se za stanje takve djece ne može reći, da je formalno isto, kao i stanje čovjeka u redu čiste naravi, a ne može se ni reći, da su nekrštena djeca formalno postigla svoj konačni cilj, jer njihov cilj, koji im je određen, nijesu dobra naravnog blaženstva, nego svrhunaravno gledanje Boga. Stoga nekrštena djeca, iako posjeduju dobra naravnoga reda, nijesu postigla svoj cilj, i ne mogu se nazvati blaženom.

3. — Ta djeca, jer imadu grijeh, jesu uistinu nečista i, kako Apostol kaže, po naravi sinovi srdžbe (Ef 2, 3). Jer su zbog grijeha isključena

od cilja, koji je određen za sve, opravdano se kaže, da su u stanju osuđenja i da bivaju kažnjavani kaznom, koja je objektivno najteža (Sv. Toma, De malo q. 5 a. 1. ad 3).

Budući pak da su u ovo strašno zlo upala pobjedom, koju je đavao nad čitavim rodom ljudskim iznio u Adamu, opet se opravdano kaže, da su takva djeca u vlasti (96), u ropstvu, pod gospodstvom đavolskim. Pod vlašću su đavolskom, jer ih je on u Adamu svladao, pod ropstvom su, jer ih je on lišio nebeske domovine, pod gospodstvom su, jer je đavao prvi pred svima onima, koji su njegovom zlobom istjerani iz nebesa.

4. — No unatoč toga nekrštena djeca vesele se i raduju nad naravnim dobrima. Ona se sjedinjuju s Bogom, kao začetnikom naravi po naravnoj spoznaji i ljubavi, te njega, na naravni način spoznatoga i ljubljenoga, uživaju. »I stoga — kaže sv. Toma — ništa se ne će žalostiti zbog nedostatka blaženoga gledanja, pače će se više radovati zbog toga, što će u velikoj mjeri biti dionici Božje dobrote i naravnih savršenosti« (In 2 dist. 33 q. 2. a. 2).

Bilješka. I. Poteškoće protiv nauke, da nekrštena djeca na drugom svijetu ništa sjetilno ne trpe.

1. — Sabor firentinski kaže za one, koji umiru samo s istočnim grijehom, »da silaze u podzemlje (infernum)« i da ondje »bivaju kažnjeni«. Slijedi dakle, da nekrštena djeca nešto trpe.

O.: Podzemlje (infernum) imade više dijelova. Oni, koji umiru sa samim istočnim grijehom, ne silaze u onaj dio, »koji je pripravljen đavlu i anđelima njegovima«, nego u onaj dio, koji se obično naziva limb djece. Stoga firentinski sabor izričito kaže, da se nejednakom kaznom (disparibus poenis) kažnjavaju oni, koji umiru u aktualnom smrtnom grijehu, i oni, koji umiru u samom istočnom grijehu. Ova se nejednakost odnosi ne samo na stupanj nego i na narav kazne.

2. — Priznati limb djece znači učiti s pelagijevcima, da postoji srednje stanje između lijeve i desne sučeve strane, između kraljevstva Kristova i kraljevstva sotone, između vječnoga blaženstva i osuđenja.

O.: Nauka o limbu veoma se razlikuje od nauke pelagijevaca. Katolička nauka kaže, da se stvarno nekrštena djeca nalaze u stanju osuđenja. Pelagijevci su pak to poricali i učili, da su nekrštena djeca doduše izvan nebeskoga kraljevstva, ali uživaju vječni život, koji je obećan u Sv. Pismu. U tom srednjem stanju između pakla i nebeskoga kraljevstva, učili su pelagijevci, da djeca uživaju blaženo gledanje Boga.

3. — U Mt. 25, 32 sl. opisuje se sudnji dan, gdje će biti suđeni svi narodi, od kojih će jedni s desne strane u život vječni, a drugi s lijeve u oganj vječni. No djeca, okaljana istočnim grijehom, ne će i ne mogu biti na desnoj strani i tako prizvana u vječno kraljevstvo. Ona će dakle ići na lijevo, u oganj vječni.

O.: Na označenom mjestu radi se samo o odraslima. To je očito odatle, što će razlog presude biti dobra i zla djela (»bio sam gladan, žedan i t. d.«), koja mogu počiniti samo oni, koji su došli k razumu. Ondje uopće nema govora o djeci, koja umiru bilo krštena, bilo nekrštena. Zato se navedeni tekst ne može navoditi kao dokaz, da će nekrštena djeca ići u pakao.

4. — U Mt 13, 24 sl. iznijevši Gospodin poredbu o pšenici i kukolju i o mreži, u kojoj su dobre i zle ribe, kaže: »Tako će biti na svršetku svijeta. Izići će anđeli i odijelit će zle od pravednih. I bacit će ih u peć ognjenu; ondje će biti plač i škripanje zuba« (r. 49). No nekrštena djeca ne mogu biti ubrojena među pravednike. Ona će dakle biti bačena u ognjenu peć.

O.: U navedenim poredbama žitnica i mreža označuju Crkvu. Spasitelj dakle govori o dobrima i zlima, koji su u Crkvi. No nekrštena djeca nikad nijesu bila u Crkvi.

5. — Djeca iza sudnjeg dana ne će imati proslavljenih tjelesa, nego skvarljiva, podvržena trpljenju (passibile). Dakle će ta tjelesa trpjeti nešto od naravnih uzroka.

O.: Istina je, da će djeca iza sudnjeg dana imati tijelo, koje može trpjeti, ali ne stoji zaključak, da će tada naravni uzroci nužno tako djelovati i utjecati na tjelesa, da će ona trpjeti. Tada će naime svi naravni uzroci djelovati kao sredstva Božje providnosti. Budući pak da ta providnost ne traži, da djeca štogod sjetilno trpe, ne će ih naravni uzroci moći ozlijediti.

6. — Istočni grijeh je veći od osobnoga grijeha. No laki grijeh biva kažnjavan osjetnom kaznom. Dakle tako mora biti kažnjen i istočni grijeh.

O.: Istočni grijeh je teži od osobnoga lakog grijeha, u koliko istočni grijeh promatramo kao odvraćanje (aversio) od Boga, koje je povezano uz kaznu gubitka (poena damni). No istočni grijeh, promatran po obraćanju k stvorenjima, kojem odgovara sjetilna kazna, nije veći od osobnoga lakoga. Sjetilna kazna (poena sensus) naime primjerena je ili odgovara obraćanju volje k stvorenom dobru i nasladi, koja odatle izlazi. Budući pak da se i obraćanje k stvorenju i grješna naslada nalazi u lakom osobnom grijehu, a ne nalaze se u istočnom, nije čudo, što osobni laki grijeh biva kažnjavan osjetnom kaznom, dok istočni grijeh biva kažnjavan samo kaznom gubitka.

7. — Adam je griješeći upao ne samo u kaznu gubitka (poena damni) nego i u osjetnu kaznu (poena sensus). No Adam je prenio na potomke ne samo svoj grijeh, nego i čitavu svoju kaznu. Dakle one, koji umiru s istočnim grijehom, udara jedna i druga kazna.

O.: Dopuštajući, da je Adam upao u kaznu gubitka i u osjetnu kaznu, poričemo, da bi on prenio na svoje potomke ne samo grijeh nego i svu kaznu. Razlog je u tome, što je grijeh u raju bio i grijeh Adamov i grijeh potomaka. Kao Adamov grijeh bio je također osobni grijeh. Kao grijeh potomaka bio je samo grijeh naravi. Dakle na posve drugi način bio je on u Adamu nego u potomcima. Kao Adamov grijeh bio je on odvraćanje od Boga i obraćanje k stvorenom dobru. Kao grijeh potomaka bio je samo odvraćanje od Boga. Kao Adamov grijeh bio je odvraćanje od Boga ne samo kao svrhunaravnoga cilja, nego i kao naravnoga,

Kao grijeh potomaka bio je samo odvraćanje od Boga, kao svrhunaravnoga cilja. No Adamov grijeh prenosi se na potomke u toliko, u koliko je bio njihov grijeh. Potrebno je stoga, da drukčije bude kažnjen u potomcima, a drukčije u Adamu.

II. Poteškoće protiv nauke, da nekrštena djeca ne trpe nikakve žalosti.

1. — Očito je, da će nekrštena djeca trpjeti neku žalost, »bilo zato, jer je posve naravno tugovati zbog lišenja dobra, koje nam je bilo određeno i dugovano, kao što je za djecu kraljevstvo nebesko; bilo zato, što će djeca spoznavati, ljubiti i uvelike cijeniti nebesku slavu; te stoga njezino lišenje i uzrok ovoga ne će moći, a da teško ne podnose«. Tako Kilber (Theol. Wirc. t. 7. n. 146).

O.: Naravno je, da se čovjek žalosti zbog lišenja dobra, koje mu je određeno, no samo onda, ako ne postoji istiniti i čvrsti razlog, da se zbog toga ne rastužuje. A takav razlog postoji baš kod nekrštene djece. Djeca naime ne će nebeske slave spoznati svrhunaravnom spoznajom nego naravnom i stoga vrlo nesavršenom. No takva spoznaja ne će u njima roditi nikakve žalosti, jer će uvidjeti, kao što smo već spomenuli, da to nadilazi njihovu moć. — Sv. Toma kaže: »Duše djece ne će biti bez naravne spoznaje, kakva pripada odijeljenoj duši po njezinoj naravi, ali ne će imati svrhunaravne spoznaje, koja se ovdje u nama usađuje po vjeri, i to zato, jer ovdje nijesu niti činom (actu) posjedovale vjere, niti su primile sakramenat vjere. No na naravnu spoznaju spada, da duša znade, da je stvorena radi blaženstva, i da blaženstvo sastoji u polučivanju savršenog dobra; no da je ono savršeno dobro, za koje je čovjek stvoren, ona slava, koju posjeduju sveti, to je nad naravnom spoznajom. Stoga Apostol 1 Kor 11, 9 kaže: »Što oko ne vidje, i uho ne ču i u srce čovječje ne uđe, ono pripravi Bog onima, koji ga ljube«, a kasnije dodaje: »A nama je Bog otkrio Duhom svojim«; no ta objava spada na vjeru. I stoga duše djece ne spoznaju, da su one lišene takvog dobra, te se zbog toga ne žaloste; one posjeduju bez boli ono« (De malo q. 5. a. 3.).

2. — Duše u čistilištu ne mogu, a da se ne žaloste zbog privremenog gubitka gledanja Boga. Slijedi dakle, da će se djeca još više žalostiti zbog vječnog gubitka gledanja Boga.

O.: Duše u čistilištu imadu vjeru, nadu i ljubav, koje ih snažno svraćaju, okreću i potiču prema Bogu, i dosljedno one žale, što ga još ne mogu gledati. No u djeci, koja umru s istočnim grijehom, nema ni jedne od ovih krepostí. U njima stoga nema težnje za Bogom, kao svrhunaravnim ciljem, niti žalosti, što ga ne gledaju.

3. — Odrasli nevjernici trpjet će žalost zbog gubitka vječnoga blaženstva, premda ga na zemlji (in statu viae) nijesu spoznavali. Dakle jednako će biti i s nekrštenom djecom.

O.: Poredba ne vrijedi. Odrasli naime nevjernici mogli su, uz pomoć Božju, svojim vlastitim činima doći do vjere, a iza toga do vječnog života, budući da

(96) Trid. Sj. V. 1; D B. 788.

»onom, koji čini, što je do njega (facienti quod est in se), Bog ne će uskratiti milosti. Oni su također osobnim svojim grijesima odvraćeni od Boga, u koliko je naravni cilj. Potrebno je stoga, da ih crv savjesti vječno grize. No drukčije je s djecom, koja umiru sa samim istočnim grijehom.

Sv. Toma, De malo, q. 5 a. 2; In sent. 2 dist. 33 q. 2 a. 2; Suarez, De pecc. et vitiis disp. 9 sect. 6; Belarmin, De amiss. grat. VI; Boyor, De Deo creante et elevante 435 sl.; Chr. Pesch, III. 187 sl.; Lahousse, De Deo creante et elevante, 475; Bartmann, I. 314; Van Noort, De Deo creatore, 181; Pohle-Gierens, I. 484; P. Parente, De creatione universali, 236. sl.; Lercher, II. 437. sl.; Beraza, De Deo elevante, 375. sl.; M. Schmaus, Dogmatik, II. 227.

Napomena: O pravednosti i tajnama Božje dobrote i ljubavi, o kojima govori istočni grijeh.

Izložili smo katoličku nauku o opstojnosti, o naravi i o posljedicama istočnoga grijeha na ovom i na drugom svijetu. Tko se ozbiljno i mirno zamisli u sadržaj nauke o istočnom grijehu, vidjet će, kako katolička dogma o istočnom grijehu ne dolazi u protimbu ni s ljudskim razumom, ni s mudrošću, ni s pravednošću, ni s dobrotom, ni s milosrđem Božjim, ni uopće s ikojom drugom Božjom savršenošću. Što više, sva ta svojstva bivaju istočnim grijehom još jače osvijetljena.

a) Dogma o istočnom grijehu nije u protimbi s našim razumom.

Mnogo je izmišljeno teorija, da protumače nevolje, koje biju ovaj svijet. Teorija predbivstvovanja (praeexistentianismus) uči, da su duše sagriješile prije nego su ušle u tjelesa i s njima se združile. Gnosticizam je tvrdio, da postoji nestvoreno počelo, koje je po biti zlo, t. zv. demiurg ovog vidljivog svijeta. U njemu je izvor svega zla. Maniheizam je stavio u čovjeka dvije razumne duše, jednu dobru, drugu zlu, iz koje se rađaju sva čovječja zla. Današnji racionalizam opravdano zabacuje apsurdne sisteme starih filozofa. On sam nalazi izvor zla u ograničenosti ljudske naravi, koju iskreno priznaje. No ako po mišljenju racionalizma (koji ne priznaje istočnoga grijeha) nema nikakve protimbe i opreke s Božjim svojstvima u tome, što sav rod ljudski (koji je po njihovu mišljenju bez grijeha) pritištu tolike nevolje i nesreće, onda nije u protimbi s ljudskim razumom nauka, da su nevolje na rodu ljudskom zbog grijeha prvoga čovjeka, u kojemu su svi ljudi sagriješili, pa je i dosljedno tomu ni racionalizam ne bi smio a priori odbacivati.

b) Istočni grijeh nadalje nije u protimbi ni s kojom Božjom savršenosti. Nije ponajprije u protimbi s Božjom pravednosti.

Sa samim naime istočnim grijehom gubi se svrhunaravno blaženstvo, na koje čovjek nema nikakvoga prava. Milost pak, koja do tog svrhunaravnog blaženstva vodi, također je apsolutno svrhunaravni dar, na koji nema prava nijedno biće, ni stvoreno, ni stvorljivo. Ako dakle čovjek nema po naravi prava ni na milost ni na svrhunaravno blaženstvo, onda je jasno, da je Bog mogao postaviti neke određene uvjete za ono, što je mogao čovjeku nedati. Mogao je dakle za širenje milosti postaviti Adama, kao moralnog zastupnika roda ljudskoga, i odrediti, da od njegova vladanja zavisi opstojnost milosti u njegovim potomcima. Mogao je također odrediti, da nekrštena djeca, koja umiru bez milosti, ne dolaze u blaženo gledanje Boga, kad je gledanje takva savršenost, da na nju po naravi nema prava ni jedno biće. No za shvaćanje i razumijevanje, kako je Bog mogao i htio sudbinu čitavog roda ljudskog povezati uz nesigurnu poslušnost jednog čovjeka, te zašto nije, kad je već to učinio, zapriječio Adamova pada, dodajemo jo ši ovo: Nikad Bog ne bi bio tako radio, kad ne bi svako zlo, što ga učini ljudska volja, mogao okrenuti na dobro; što više, kad ne bi mogao učinjeno zlo nadoknaditi većim dobrima. Imajući pred očima neizmjernu Božju darežljivost i otkupljenje, koje je Bog uistinu proveo, mi si opravdano možemo Božju odluku o istočnom grijehu na ljudsku ovako zamisliti: U onom času, kad je Bog sudbinu čovječanstva stavljao u Adamove ruke i učinio je ovisnom o njegovoj pokornosti, već je imao spremljenu drugu odluku, kojoj je sadržaj ovaj: Dijeljenje milosti, koju moraju imati svi ljudi, ja pod tim uvjetom činim ovisnim o Adamovoj pokornosti, da, ako Adam pogriješi, sam Sin Božji dođe na zemlju kao drugi i bolji Adam, da popravi štetu tako, da naknada učinjenog zla i popravak bude ljepši i uzvišeniji, nego su bila prijašnja dobra. Ako dakle uzmemo, da je Bog ovako povezao ova dva dekreta, jedan, kojim je htio, da dobro ljudska familija zavisi o Adamovoj pokornosti, a drugi, koji u prvom uključen, i kojim je uvjetno, ako Adam sagriješi, već odlučio utjelovljenje i otkupljenje, onda vidimo svu uzvišenost u ekonomiji spasenja.

Dakle ne samo pravda Božja, nego istočnim grijehom nijesu povrijeđene ni druge savršenosti Božje. Što više, ako promatramo, kakvim je Božjim djelima dao povod i razlog istočni grijeh, onda nam se Božja

svojstva ukazuju u divnom sjaju, osobito pak njegova ljubav, dobrota i milosrđe. Bog naime, koji je doduše mogao zapriječiti istočni grijeh, nije ga zapriječio, nego ga je u svojoj mudroj providnosti dopustio zato, da na mnogo uzvišeniji način po Kristu obnovi ljudsku narav i popravi ono, što smo po Adamu izgubili.

Imajući sve ovo pred očima lako odgovorimo i na pitanje: Zašto je Bog uredio takvu ekonomiju, da se zbog Adamovog prestupka grijeh prenosi na sve potomke, a kad je on učinio pokoru, nije milost više vraćena za svu ljudsku porodicu. Bog je naime mjesto Adama htio postaviti vrednijeg posrednika Isusa Krista, koji će rod ljudski pomiriti s Bogom dajući neizmjernu zadovoljštinu. Što više, i sam je Adam samo snagom ove zadovoljštine postigao milost obraćenja i to kao čisto osobni dar. Uzvišen je dakle bio cilj, zbog kojeg je Bog dopustio istočni grijeh.

Taj je cilj tako uzvišen, da zbog odličnosti i uzvišenosti otkupljenja Crkva nad istočnim grijehom kliče: »O sretnoga li grijeha, o uistinu nužnoga li Adamova grijeha!« Sretni je to grijeh, jer je zavrijedio imati takvoga Spasitelja.

Nužni Adamov grijeh, da Bog po razlozima svoje najmudrije providnosti iz najvećeg zla izvede najveće dobro: da naime naravni Božji Sin postane čovjekom, da se osobno sjedini s ljudskom naravi te je tako posveti i pridigne u božanski red; da nas s Božjim Sinom, koji je postao čovjekom, duhovno poveže kao grane sa stablom, kao lozu sa čokotom, kao udove tijela s glavom, da primajući iz njega životni sok, budemo oživljeni, preporođeni i postanemo novi stvorovi; da u njemu živimo, rastemo, radimo, trpimo, umiremo i uskrsnemo u njemu. Zato govori A p o s t o l: »Ako naime prestupkom jednoga mnogi umriješe, mnogo se više izlila obilato milost Božja... na mnoge« (Rim 5, 15). I opet: »Kako smo nosili sliku zemljanoga, nosit ćemo i sliku nebeskoga« (1 Kor 15, 49). S v. Ć i r i l A l e k s. opet kliče: »Ne bismo naime drukčije mogli izbjeći pokvarenosti mi, koji nosimo sliku zemaljskoga (čovjeka), kad nam ne bi bila utisnuta ljepota slike onog nebeskog (čovjeka) time, što smo pozvani na posinstvo djece Božje« (Comment. in Joh. 1 1. c. 9; M G. 73, 153; R J. 2106). Dopuštenjem istočnoga grijeha dan je dakle povod za divnu obnovu ljudske naravi, i čovjeku je dana moć, da izvršuje herojske kreposti, koje u raju ne bi imale mjesta, kao što su strpljivost, milosrđe, pokora, te tako zasluži novu slavu u nebu i uživa dobra, koja kod

prvotnog uređaja čovječjega stanja (da naime Adam nije sagriješio) ne bi bila uključena. Bog dakle ne pokazuje se manje velik i slavan u dobrima, koja je izveo iz zla, nego li je u onima dobrima, koja je od početka stvorio.

Darovi dakle, koje smo izgubili po Adamu, vraćeni su nam na mnogo uzvišeniji način po Kristu. Bog je dakle pripustio grijeh, da se tom prilikom jasnije očituje njegova beskrajno milosrdna ljubav, mudrost, pravednost, dobrota, moć i druge njegove savršenosti, koje u otkupljenju roda ljudskoga po Božjem Sinu odsijevaju novim sjajem: »A ovo je napisano, da vjerujete, da Isus jest Krist Sin Božji, i da vjerujući imadete život u ime njegovo« (Iv 20, 31).

K O N A C

Ovdje je [illegible] [illegible]
[illegible]. To, [illegible] je već
[illegible]

Z a g l a v a k.

Zahvaljujući prečistoj Djevici, posrednici svake milosti i svakog nebeskog dobra, dovršili smo Božjom dobrotom i pomoći raspravljanje o čovjeku.

Dokazali smo argumentima objave i znanosti da je čovjek čitavim svojim bićem, tijelom i dušom od Boga. Opisali smo početnu sreću čovječju i osvjetlili činjenicu, da je čovjek uzdignut u svrhunaravni red, odredjen, da snagom milosti postigne svrhunaravno blaženstvo u neposrednom gledanju trojedinog Boga. Dokazali smo konačno opstojnost pada čovječjeg ili istočnog grijeha.

Time je dan odgovor na osnovno pitanje ljudskoga života: odakle i kamo.

Čovjek je sav od Boga i dušom i tijelom i stoga logički slijedi, da treba da živi za Boga. To je svrha ljudskoga života. Nije stoga "život najveći nesmisao", kako je kazao A. Hunboldt, niti "san, varka ili zabluda", kako je rekao Schopenhauer, nego je život nešto najozbiljnije, za što treba dati tešku odgovornost Bogu. Kršćanska antropologija sa svojom naukom o istočnom grijehu tumači takodjer u istočnom grijehu sve boli i nevolje čovječanstva. Njima je izvor u istočnom grijehu, a sada im je svrha, da očiste čovjeka milošću Kristova otkupljenja preko nevolja i križeva zasluže vječni život.

Svaki čovječji život jest stoga opečaćen riječima Geneze: "Stvori Bog čovjeka na sliku svoju. Na sliku Božju stvori ga." /Gen 1,27/. I svaki čovjek nosi u sebi makar i nesvjesno težnju za Bogom prema riječima sv. Augustina: "Za Sebe Si nas stvorio, i nemirno je srce naše, dok ne otpočine u Tebi". Stoga samo u spoznanju ovih istina stoji mir i sreća čovječanstva.